

السّلفيّة والسّلفيّون

الهويّة والمُغايَرة

قراءة في التّجربة اللّبنانيّة

عبد الغني عماد

عبد الغني عماد

وُلِد في طرابلس، لبنان. دكتوراه في علم الاجتماع، اشتغل بالتدريس في الجامعة اللبنانية وغيرها، تولَى عمادة معهد العلوم الاجتماعيّة في الجامعة اللبنانية لسنوات، رئيس المركز الثقافي للحوار والدراسات. له عددٌ من الدراسات والكتب المنشورة. من كتبه:

- حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، 1997.
- ثقافة العنف في سوسيولوجيا السياسة الصهيونية، 2001.
- مجتمع طرابلس زمن التحولات العثمانية، 2002.
- صناعة الإرهاب: في البحث عن موطن العنف الحقيقي، 2003.
- عبء الآخر: صورة العدو في العقل السياسي الأميركي، 2004.
- الحركات الاسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع، 2006.
- الثقافة وتكنولوجيا الاتصال: التغيرات والتحولات في عصر العولمة والربيع العربي، 2011.
- موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي (إشراف وتنسيق وتحرير)، 2013.
- الإسلاميون بين الدعوة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء

السّلفيّة والسّلفيّون: الهويّة والمغايرة

قراءة في التّجربة اللّبنانيّة

عبد الغني عماد

السّلفيّة والسّلفيّون: الهويّة والمغايرة

قراءة في التّجربة اللّبنانيّة



المؤلف: الأستاذ الدكتور عبد الغني عماد

العنوان: السّلفيّة والسّلفيّون، الهويّة والمُغايرة: قراءة في التّجربة اللّبنانيّة

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

الإخراج: هوساك كومبيوتر برس

تصميم الغلاف: Only Create

الطبعــة الأولى: بيروت، 2016

طباعة: DB UK 03 336218



ISBN: 978 - 614 - 427 - 065 -3

Salafia and Salafists: Identity and Otherness
A Reading in the Lebanese Experience

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



Center of Civilization
for the Development of Islamic Thought

بناية ماميا، ط 5 ـ خلف الفانتزي وُرلد ـ بولفار الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب 25/ 55

info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

الباب الأول

السلفية والسلفيون: تشعب الدعوة وبروز التيارات

الباب الثاني: السلفية والسلفيون
إشكالية العبور من الدعوة إلى السياسة
-لبنان نموذجًا-

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

كلمة المركز

السلفيّة مفهومٌ واسع وكلمة طالما طرقت الآذان وربّما ستظلّ تطرقها إلى أن يقضي الله غير ذلك. ولا يبدو أنّنا سنشهد بحسب المعطيات المتوفّرة حتّى تاريخه خمودًا لوتيرة استعمال هذه المصطلح وكثرة تداوله في الأدبيات العلمية والسياسيّة.

ومن باب توصيف الواقع وبعيدًا عن التقويم والأحكام، يمكننا أن ندّعي أنّ كلّ دين أو تيّار فكريّ حتّى لو كان وضعيًّا فيه مقدار من السلفيّة والرغبة في العودة إلى الأصول الأولى، بدوافع عدّة منها الرغبة بالنقاء والأصالة، وحسن الظنّ بمرحلة التأسيس الأولى.

وقد شهد الإسلام كغيره من الأديان نزعةً عند تيّارٍ واسعٍ من أتباعه تدعوهم إلى الميل نحو الماضي واستلهام التجربة الأولى واستنساخها اعتقادًا منهم بأنّها هي الأساس الذي يجب اقتباسه وإعادة إحيائه بحذافيره وعدم التفريط فيه. ولسنا بصدد مناقشة السلفية في هذه الكلمة؛ ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الماضي له ظروفه وأوضاعه، ولو عاد صاحب الدعوة النبويّة (ص) أو غيره من المؤسّسين لأيّ تيّارٍ فكريٍّ آخر، في وقت غير الوقت الذي أتى فيه لغيّر عددًا من أساليبه وطرائقه. ولنا في التمايز بين القرآن الذي نزل بمكة والقرآن الذي نزل في المدينة عبرة ودليل. ثمّ من قال إنّ فهم السلف هو

الفاروق الأوحد. ومهما يكن من أمرٍ فإنّ لبنان كان وما زال موطنًا لدعوات ترفع شعار السلفية وتتدثّر بدثارها. وقد حاول الكاتب الخبير في الحركات الإسلاميّة الدكتور عبد الغني عماد استعراض تاريخ السلفية اللبنانيّة وأهمّ الحركات التي حملت هذا الفكر وعبّرت عنه. وعلى القاعدة التي يسير عليها المركز في كلّ ما ينشر يدّعي القائمون عليه أنّ غرضهم هو المعرفة، وتسهيل سبل الوصول إليها، فالمعرفة هي السبيل الأوّل لأيّ حوار يجب أن يبدأ بين التيّارات الإسلامية سلفيّة كانت أو حركيّة. وهذه هي غايتنا من هذه الدراسة وغرضنا منها، ونأمل أن يتحقّق هذا الهدف بإثارة شهية القارئ إلى المعرفة والنقاش، وأن لا يثير حفيظة لا نهدف قطعًا إلى إثارتها. والله من وراء القصد.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2016

المقدمة

فرض المشهد السياسي عقب الثورات والانتفاضات العربية نفسه على كل التيارات الأيديولوجية والسياسية، ودفع بالتيار السلفي نحو مرحلة جديدة عندما قررت شرائح واسعة منه خوض العمل السياسي والتجربة الحزبية، وذلك بعد أن بقيت طيلة العقود الماضية حبيسة المقولات التقليدية القائمة على أولوية المدخل التربوي والدعوي والاجتماعي، رافضة التسيّس بذرائع وأسباب ذهب بعضهم ولا يزال إلى تأصيلها وإسنادها فقهيًّا وفكريًّا.

صحيح أن دخول السلفيين إلى المشهد السياسي وتشكيلهم لتيارات وأحزاب سياسية برز بشكل أكثر وضوحًا وتنظيمًا إثر ثورة 25 يناير في مصر، إلا أن الانفتاح على حقل السياسة عند السلفيين بدأ مساره قبل ذلك بعقود في باكستان والكويت والبحرين والسودان، وقد ترك ذلك أثره بشكل تدريجي على ديناميكية الحراك السلفي وآليات اشتغال منظومته الفكرية والعقدية، حيث برزت تيارات سلفية أكثر اتصالًا بالشأن السياسي منذ الثمانينات، وبدأ الحديث عن سلفيات بمرجعية حركية أو صحوية أو جهادية. ولم يكن هذا إلا أحد تجليات الانخراط في العمل السياسي وتكاليفه النظرية التي تتطلب -بكيفية ما- عملية تأصيل وإسناد فقهي وفكري، فضلًا عما تتطلبه من حاجة للتأطير والتمأسس التنظيمي والحزبي، والذي يعني في ما يعنيه مراجعة فكرية ونقدية للموروث السلفي السابق، عبر إغنائه والإضافة عليه

أو تنقيحه وتصويبه لتحقيق الحد الأدنى من التكيف المطلوب مع متغيرات الواقع المتسارعة، وهو ما فتح الباب على نقاشات وسجالات في ما بينهم من جهة، وبينهم مجتمعين وبين غيرهم من إسلاميين وغير إسلاميين من جهة أخرى.

والواقع أن السلفية بكل تياراتها لم تهبط علينا من فضاء معرفي مجهول، ولم تقتحم مجتمعاتنا من خارج بنيته الثقافية والاجتماعية، وهي لم تداهمنا بلا سياق تاريخي وسياسي، على الرغم من أن بعض النخب الفكرية والسياسية تعتبرها غزوًا فكريًّا أتانا من كوكب غريب، فتتخذ منها مواقف مسبقة تتصل بصور نمطية جرى ويجري تسويقها على نطاق واسع، علمًا أنها جزء أصيل من الموروث الفقهي والعقدي والفكري، لم يكن هامشيًّا في أي مرحلة؛ بل كان في كافة المراحل التاريخية تيارًا أساسيًّا إلى جانب تيارات أخرى يتحصن بترسانة من الكتب والفتاوى والتنظير العقدي لفقهاء كبار عبر القرون والعصور الإسلامية، وقد ساجل من خلالها الاتجاهات والمذاهب الإسلامية الأخرى وحقق عليها عددًا من الانتصارات سمحت ببقائه واستمراره.

ما هي السلفية؟

هي في جوهرها سردية تاريخية ومشروع للإصلاح العقدي والاجتماعي، كانت في البداية ردًّا على ما اعتبرته انحرافًا في فهم العقيدة الإسلامية وفي «تأويل» النصوص بداية مع الإمام أحمد بن حنبل، مؤسس أحد المذاهب الأربعة السنّية الأساسية، ثم تبلورت وتقعّدت في حلقتها الثانية مع الفقيه الحنبلي ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية. بعد ذلك بقرون استعادت حيويتها في الموجة الثالثة على يد محمد بن عبد الوهاب لتقاوم ما اعتبرته أشكالًا من الوثنية والبدع والانحراف التي تسربت فعلًا إلى عقيدة التوحيد وقواعد التعبد. ثم تحولت إلى أرضية فكرية لمعظم حركات الإصلاح الفكري والسياسي التي شهدها العالم الإسلامي سواء على أيدي جمال

الدين الأفغاني ومحمد عبده، أو في مرحلة لاحقة، وفي سياق مختلف مع حسن البنا وحركة الإخوان المسلمين وما تفرع عنها وتأثر بها من تيارات واتجاهات متعددة، لتتحول في الموجة الرابعة إلى تيار عالمي وتتشعب إلى اتجاهات فكرية متعددة.

تتمثل النواة الصلبة في المنظومة الفكرية السلفية بالحفاظ على «نقاء الدين» وطهارته وتنقيته من البدع والمحدثات، أي تقديم الدين كما هو في الكتاب والسنّة، وكما فهمه الصحابة لحظة تنزله، إسلام البدايات الذي تكونت فيه «الهوية المرجعية» قبل أن تداخلها مفاهيم وتأويلات وبدع وضلالات. يقود هذا الهاجس المركزي عمليًا إلى مدخل معاصر لفهم «الهوية السلفية» اليوم، بحيث يمكنه أن يفسر أسباب صعودها ورواجها في العقود الماضية، وهو ما يتمثل بصدمة الحداثة والتغريب الوافدين من الخارج اليوم، والشعور بخطرهما على مكونات الهوية الحضارية ومرجعيتها الإسلامية، وقد تفاقم هذا الشعور مع تحديات العولمة التي جعلت من الخارج وثقافته جزءًا من الداخل يتسلل إليه وينتشر في خلاياه دون استئذان. وقد كان التحصن بالهوية والموروث الثقافي والديني بمثابة الجواب الأولي لكل التيارات الإسلامية المعاصرة، الإحيائية منها والإصلاحية، وكانت «السلفية» بوصفها رائدًا تاريخيًا ومرجعيًا في معركة الهوية، بمثابة الجواب الأكثر تفصيلًا وتشددًا في حماية الهوية وحفظها مما هو متخيّل من أخطار.

تحيلنا هذه المقاربة إلى فهم للسلفية المعاصرة بوصفها تعريفًا للذات وتوصيفًا للهوية، تشكل آلية دفاعية في مواجهة العولمة وتحديات الحداثة والتغريب بما يمليه ذلك من منظومة قيم وسلوكيات تقتحم المجتمعات التقليدية، إنها تقدم مقاربتها كنموذج إرشادي حضاري (civilization paradigm) يقودها إلى «التمركز حول الذات»، تلك النزعة التي تعرف في علم الاجتماع بالتماهي بين الذات كهوية حضارية والعالم، واعتبار نفسها مجموعة مرجعية أو «الفرقة الناجية» و«الطائفة المنصورة» ومقولاتها هي الحق والمدخل للنجاة وفهم العالم والحكم على الآخر. لا شك في أنّها مقاربة تنتمي إلى

نموذج التفكير ذي البعد الواحد، فالتثمين المبالغ فيه للموروث الفكري وللتجربة التاريخية يؤدي بطبيعة الحال إلى تحصين «الهوية» ومنظومتها الفكرية من عدوى الخارج؛ لكنه قد يجنح على العكس، إلى اعتبارها «نموذجًا» ينبغي تعميمه ونشره على مستوى العالم، وهو ما تمثله «الهويات القاتلة» التي تتسبب بتفجير ما حولها وتدمر نفسها.

هذه التجليات التي تتأتى عن «التمركز حول الذات» تمتلك دينامية خاصة وشديدة الوطأة في عالم يشق الطريق نحو نشوء ثقافة معولمة واندماجية يهيمن عليها النموذج الأميركي. ثقافة معولمة تستفز الثقافات الوطنية والقومية والمحلية وتطلق موجات من المعارضة تفتح باب الاستنهاض للتقاليد المناطقية والإثنية والمذهبية في مجتمعات تشعر بخطر تفتت وانحلال شخصيتها وخصوصيتها الثقافية، وهي بهذا تشكل معامل التغذية الرئيسية لانفجار إشكالية الهويات والنزعات الأصولية، والسلفية، والمذهبية، والإثنية الصاعدة في عالم اليوم.

ومن البديهي القول إن الأفكار تحتاج إلى أطر دينية اجتماعية تتجسد فيها؛ لذلك يبدو من السذاجة التفكير بعيدًا عن الترابطات البنيوية والعلائقية التي تجعل من هذه الأفكار أكثر دينامية من غيرها في لحظة تاريخية ما؛ لذلك يبدو من الضروري تحليل السياق التاريخي والسياسي والاجتماعي لأي منظومة فكرية، فالسلفية ليست ظاهرة «ثقافوية» محضة، بقدر ما هي مشروع يقدم أجوبة على تحديات الواقع المعاصر، على الرغم من استنادها على مرجعية أحادية البعد تنهل من الموروث التاريخي والفقهي الإسلامي لتنشئ منظومة خاصة بها. ولأنها ليست ظاهرة «ثقافوية» محضة، تمثل جوابها الإصلاحي مع بدايات القرن العشرين بالانفتاح على العقل والتفاعل مع أسئلة الحداثة وقضايا المجتمع وتحدياته السياسية والاقتصادية والتربوية كما عبر عنه رفاعة الطهطاوي والأفغاني والشيخ رشيد رضا وغيرهم في المشرق والمغرب، كما تمثل جوابها الثوري والراديكالي المتسم بالتشدد وإعلان «العزلة الشعورية» والحاكمية الإلهية وجاهلية المجتمعات

المعاصرة مع سيد قطب، وصولًا إلى الجهاد العالمي مع بن لادن.

وتعدد الإجابات اليوم بين سلفية تقليدية جامية أو دعوية، أو سلفية حركية، وسلفية جهادية، إنما يعبر عن دينامية الأفكار وعلاقتها بحركة الواقع. السلفية الإصلاحية في جوابها المنفتح والمعقلن بدايات القرن العشرين واجهت تحديات التغريب والحداثة في مرحلة كانت الدولة الوطنية الناشئة لا تزال طرية، حيث كان ثمة أمل في الإصلاح والنهوض، سلفيات الربع الأخير من القرن العشرين واجهت مشروع التغريب والحداثة في ذروة تضخمه وتوحشه مع العولمة والأمركة، وفي دول وطنية تغولت فاحتكمت في الغالب إلى منطق الاستيلاء على السلطة بقوة العسكر والقبائل والطوائف، لتكرس زعامات وحكامًا أشبه بالآلهة، فتكرست معهم حياة سياسية فارغة من أي مضمون سياسي أو أخلاقي، وفاشلة إلى حد الإفلاس على المستوى التنموي والاجتماعي، ومدمرة إلى حد سحق كرامة الإنسان العربي على مستوى الحريات، وقد كانوا هم أول ضحاياها. وهذا فارق في القيمة والنوع لطبيعة التحديات التي ينتج عنها بطبيعة الحال تفاوت في الممارسات والإجابات.

ويختزل شعار مكافحة الإرهاب تلك الرؤية المنبثقة من خلفية ثقافة الهيمنة الغربية، وهي أيضًا رؤية ذات بعد واحد متمركزة حول الذات، تحاول وتسعى إلى فرض نموذجها بوسائل شتى، فالمسألة في هذا السياق لا تعود إلى جدلية الإرهاب والأمن العالميين فقط، بقدر ما أصبحت أداة من أدوات الصراع؛ لذلك ترتبط بمعنى الإرهاب ومضمونه وتعريفه والتي يعتمد الغرب في موقفه منها على معايير مزدوجة وانتقائية عندما يتعلق الأمر بمصالح الغرب وحلفائه وفي مقدمتهم إسرائيل. القضية إذن تتعلق بالمقاربة المنهجية لظاهرة انفجار الهويات التقليدية وعودة الدين إلى المجال العام والمظاهر التي يتخذها، التي اعتبرها «داريوش شايغان» غطاءً أيديولوجيًّا ارتكاسيًّا تعتمده المجتمعات الضعيفة في ظل التحولات والتحديات الدولية؛ وذلك كبديل للحداثة الكونية. في هذا السياق ينبغي أن تدرس

الظاهرة السلفية في علاقتها بالآخر، دون أن يعني ذلك التسليم بأطروحاتها أو رؤيتها بعيدًا عن النقد والتفكيك والمراجعة.

أحد أبرز تجليات الهوية السلفية تتكون في النظر إلى «الآخر» ثقافيًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا بوصفه عدوًّا أو خصمًا أو مجال «تهديد»، وليس بوصفه مثيلًا أو تنوعًا يمكن أن يثري ويغني ويضيف إلى الذات قيمًا وأبعادًا تجعلها ذات مرجعية تركيبية غير أحادية، أكثر تفهمًا وتسامحًا وعقلانية، وهي الإشكالية نفسها معكوسة حيث «الآخر» في نظر الخطاب المعولم يختزل الحياة بالمنفعة والربح والمصالح، ويسجن الإنسان في بعده الاقتصادي، ويحول الجماعة إلى قطيع استهلاكي، وفي لحظة توحشه قسّم العالم إلى محور للشر حيث «الآخر»، ومحور للخير حيث قيمه هي المرجع.

ضمن هذا الإطار النظري يتألف مضمون هذا الكتاب الذي ينقسم إلى قسمين، في القسم الأول تحليل لنشأة وصعود الظاهرة السلفية اندرج في سبعة فصول، فيها يقرأ البعد المعرفي على ضوء البعد التاريخي وما رافقه من تطورات ونتج عنه من تيارات وتفرعات، في القسم الثاني قراءة ميكرو سوسيولوجية للظاهرة السلفية في مجتمع شديد التنوع طائفيًّا ومذهبيًّا وسياسيًّا، وقد مثل لبنان حالة حقلية مناسبة للدراسة، تتيح المجال لتتبع الظاهرة السلفية وتأثرها بالمحيط الذي نشأت فيه من جهة، وحجم التكيّف الذي نسجته مع هذا المحيط وتأثير ذلك على خصوصيتها ونظرتها تجاه الآخر بصفتها تعبيرًا عن الهوية وتأكيدًا للذات في مرحلة شديدة التجاذب والتحدي الهوياتي على مستوى الإقليم كله.

اعتمدت الدراسة على تقنية تحليل المحتوى (Content analysis) لتحليل الخلفيات الفكرية والعقدية لهذه التيارات، كما تعتمد على تقنية «الملاحظة بالمشاركة»، حيث عايش الباحث أنشطة بعض هذه الجماعات عن قرب، وتمكّن من الاطلاع على مواقفهم وطرق تفكيرهم وتعبيرهم عن معتقداتهم عن طريق الاحتكاك والتفاعل في فترات متتالية. تستفيد الدراسة

أيضًا من كل الإنتاج الفكري المتاح والمنتج من قبل هذه التيارات، ومن كل المواد الاتصالية والبيانات والخطابات والمقابلات وغيرها من مصادر المعلومات. والدراسة لم تكتفِ بالعرض والتحليل، وإنما سعت إلى تقديم قراءة نقدية من داخل الخطاب ومن خارجه، فضلًا عن رصدها لتطور الممارسة والحركة في سياق تكيفها مع الواقع اللبناني وانخراطها في الحياة السياسية وطريقة تفاعلها معه. ولم تكن هذه مهمة سهلة، فهي تطلبت متابعة دقيقة لمراحل تاريخية ولتحولات عدّة شهدتها الساحة اللبنانية والعربية، وهي متابعة ازدادت صعوبتها لعدم توافر التوثيق المطلوب لدى هذه التيارات أو امتناعها عن تقديم المساعدة في هذا المجال أو ذاك، عدا عن أنها في القليل الذي قدمته، كانت تقدمه بصورة انتقائية تناسب مواقفها الراهنة، بحيث تعمد إلى التعمية على مواقف سابقة لا تناسبها اليوم. لذلك كان لا بد من أن نجتهد بحثًا وتنقيبًا في مختلف مصادر المعلومات من صحف ووثائق ودوريات؛ لرصد المسارات الصحيحة في تطور هذه الحركات والتحولات التي شهدتها. من جهة أخرى كانت الأحداث والتطورات شديدة التسارع وتتطلب متابعة دقيقة لارتباطها بما يجري في الإقليم وخاصةً في سوريا.

هذا الكتاب يستكمل جهدًا كنت قد بدأته في كتابي «الحركات الإسلامية في لبنان، إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع» الذي صدر عام 2006، حيث اعتمدت فيه على دراسات تحليلية ترصد تطور ونشأة كل تيارات الإسلام السياسي في لبنان على الصعيد الفكري والسياسي والاجتماعي، ومنها ما كان يدرس لأول مرة، وقد كان للتيارات السلفية مكانٌ هامٌّ في الكتاب، إلا أنّ تطورات عدّة حصلت منذ ذلك الحين جعلت هذا الموضوع يحتل المزيد من الأهمية، وهذا الكتاب يقدم توثيقًا متكاملًا لدراسة التيارات السلفية في لبنان ومدخلًا سوسيولوجيًا تحليليًا لفهمها، ومقاربة منهجية تتحرى الموضوعية في دراستها، وهي تيارات لم تحظ بالدراسة الجادة والموثقة؛ بل تعرضت بأشكالها المختلفة دائمًا للاتهام من دون تدقيق، أو للنقد الذي يصل إلى حدود التجريح، أو للإشادة والتفريط العاطفي

والإنشائي، وبالتالي فهي لم تخضع للتحليل العلمي والأكاديمي الذي يعرض ويحلل وينقد بشكل موضوعي، لا يستهدف التجريح والإساءة ولا الإشادة الجوفاء. خاصةً أن هذه التيارات، والدعوية منها بشكل خاص، تمارس تجربتها التنظيمية والسياسية في حقل شديد التنوع على المستويين الطائفي والمذهبي، دون الاستناد إلى تجارب سابقة يستفاد منها أو يبنى عليها، كما حدث مع حركات إسلامية أخرى. وهذا ما يجعل من دراسة الظاهرة السلفية في لبنان، تجربة تستحق العناء والتأمل، خاصةً وأن آفاقها لا تزال مفتوحة ولا يمكن التنبؤ بسهولة في مساراتها.

الباب الأول

السلفية والسلفيون
تشعب الدعوة وبروز التيارات

تمهيد

يرافق مصطلح السلفية الكثير من الغموض من حيث دلالاته المعرفية أو بيان نشأته والتطورات التي داخلته. وكما هو الحال مع الكثير من المصطلحات التي يزداد غموضها كلما أصبحت شائعة ومتداولة بين فرقاء مختلفين، أصبح مصطلح السلفية مجال تجاذب ونقاش، وقد زاد من غموضه وتعقيداته تشابك وتداخل المسائل السياسية والتاريخية والعقدية والمعرفية في هذا المجال.

يستهدف هذا العمل البحثي دراسة تطور الظاهرة السلفية بتجلياتها المعاصرة كلها من الناحية النظرية، مع التركيز في الجانب الميداني منها على التجربة اللبنانية كحالة دراسية تتعلق برصد درجة التكيف الفكري والتنظيمي لدى هذه التيارات في مجتمعات شديدة التنوع والتعدد من الناحية الطائفية والمذهبية والسياسية. وحتى لا يقع هذا العمل البحثي في فخ المدوّنات التاريخية التقليدية، تطلب الأمر مستويين من المعالجة التحليلية والمنهجية. **الأول** تمثل بتغليب المقاربة الدينامية للظاهرة الإسلامية السلفية، ودراستها بعيدًا عن الجانب الستاتيكي، بحيث يمكن لهذه المقاربة أن تقدم **فهمًا** أعمق للمسارات والتطورات والتحولات التي تعرضت لها هذه الحركات والتنظيمات كتعبيرات سياسية-دينية في علاقتها مع مختلف **مكونات**

الاجتماع اللبناني ومحيطه لجهة اشتغال كل آليات التفاعل والصراع والتكامل والانقسام، أو العنف والمغالبة والعزلة. **والثاني** تمثل بتحرير المقاربة التحليلية للظاهرة السلفية الإسلامية بشكل عام، وفي لبنان بشكل خاص، من التنميط المسبق الذي أدى إلى تناولها كظاهرة مفصولة عن سياقات التطور السياسي والاجتماعي بل وحتى الإنساني حيث تمّ التعامل معها خارج قانون السببية ومنطق الوجود. وعليه، يصبح من الصعب قبول المقاربة الأحادية المنهجية لدراسة ظاهرة مركبة يتداخل فيها الثقافي والاجتماعي والسياسي بشكل مكثف. وبما أنه من الصعب فصل الموروث الثقافي بالعموم عن البيئة الاجتماعية فإن الضرورة المنهجية تفرض علينا الاجتهاد لتقديم مقاربات مركبة للظاهرة السلفية، لا بل حتى للظاهرة الإسلامية الحركية بشكل عام، تأخذ بالاعتبار تعاملها مع الواقع الاجتماعي والسياسي، فضلًا عن كونها أحد أبرز تجليات الحراك المعرفي والتاريخي والإسلامي في توظيفه للنصوص والمرجعيات والوقائع التاريخية لخدمة واقع قائم شديد التعقيد والتغيّر، تعيش فيه وتتغذى من مكوناته تيارات وقوى عدّة، وهذا الواقع يترك دون شك تأثيراته على خطابها وبصماته على أدائها وبنيتها وعلى تفسيرها للنص أيضًا.

هذا التصور المنهجي المقترح لهذه الدراسة يهدف إلى فتح باب القراءة التفاعلية وكشف التداخل بين معطيات الظاهرة المدروسة، وهو ما يساعد على تقديم تفسيرات جديدة وتوليد تساؤلات علمية تختلف عن تلك التي تحيل الأمور إلى عامل وحيد بشكل دائم. كما إنّ هذا التصور المنهجي يمكنه أن يكون أكثر موضوعية مقدمًا ما يتعلق بفهم الظاهرة السلفية الإسلامية وحراكها وتطورها وبنيتها وخطابها، متتبعًا تشعّب علاقاتها وصراعاتها، مراعيًا في ذلك المقاربتين التزامنية والتعاقبية معًا، وهو في منهجيته التعددية هذه يسعى لتقديم إحدى المرجعيات الأساسية في معرفة ودراسة موضوعه بحرية وموضوعية، وهذا ما لا يمكن أن يستغني عنه المؤرخ والسياسي والباحث المتابع للظاهرة الإسلامية السياسية بشكل عام.

السلفية لغة، نسبة إلى السلف أو الجماعة المتقدمين كما هي في لسان العرب عند ابن منظور. أما المفهوم الإسلامي الشائع للسلفية، والمستقر نسبيًّا،فهو الاتجاه الذي يدعو إلى الاقتداء بالسلف الصالح واتخاذهم قدوة ونموذجًا في الحاضر. والسلف الصالح هم أهل القرون الثلاثة الأولى من عمر الأمة الإسلامية، عملًا بقول النبي (ص): «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته».

هذا المفهوم العام والشائع للسلفية ينطبق على أغلب المسلمين، فهم جميعًا سلفيون بهذا المعنى، إلا أن التطور التاريخي ساهم في توليد سلفيات متعددة تختلف في ما تتبناه من قضايا وأولويات، وتتباين في درجة أو شدّة التسلف في العبادات وفي المعاملات، في المقاصد وفي الوسائل.

الفصل الأوّل

في البعد التاريخي للسلفية

يفرض موضوع السلفية مدخلًا سوسيو-تاريخيًا لدراسة تجلياته، فمن الضروري لفهم السلفية كتيار ومنهج أو عقيدة، وقبل إلقاء نظرة إلى القرن الثامن عشر، وقراءة محمد بن عبد الوهاب والتجربة السلفية المعاصرة، العودة إلى القرن التاسع الميلادي مع الإمام أحمد بن حنبل الذي لعب دورًا هامًّا في صناعة الأحداث في بغداد في الربع الأول من ذلك القرن، حيث كان يشدد أكثر من غيره على العودة كليًا إلى النص والسير على خطى السلف الصالح رغبةً منه في تطبيق النموذج الذي نشأ في «المدينة» مع النبي (ص). ومع أن نموذج «المدينة» هو شكل مقتطع من التاريخ الحقيقي الذي شهد صراعات وحروبًا بعد انقضاء سنوات قليلة على وفاة صاحب النموذج، تمثل في أن ثلاثة من الخلفاء الراشدين قضوا اغتيالًا، وأن حروبًا وفتنًا نشبت حتى بين الصحابة، وسادها الكثير من الاحتجاجات والسجالات المتبادلة حول شرعية كل واحد منهم، ما دفع ابن حنبل إلى السعي لتقديم قراءة لتهدئة واستيعاب تلك المواجهات وآثارها والعداوات التي انقسم المسلمون حولها باكرًا؛ لذلك عمد إلى التخفيف من أحكامه على من ضل خلال الفتنة الأولى، ساعيًا إلى رأب الصدع وتحقيق أوسع إجماع داخل الأمة حول الحقيقة الواحدة للدين، لكي يتم تجنب أي تأويل مجازي، وخاض في سبيل ذلك مواجهات فكرية وفقهية عدّة. ويمكن القول إن تلك المرحلة التاريخية

تعتبر المرحلة التي تبلور فيها تيار «أهل الحديث» في القرن الثاني الهجري في مواجهة التحدي الحضاري الذي مثلته الفلسفة اليونانية ومؤثراتها على ثقافة الأمم الأخرى، وهو ما برز بوضوح في مقاومة أحمد بن حنبل، والحنبلية من بعده، للاتجاهات العقلانية والفلسفية والمعتزلية والكلامية عمومًا، التي برزت بقوة في عهد الخليفة المأمون (ت 218هـ)، وفي هذه المرحلة تعرض الإمام أحمد والكثير من الفقهاء لما يعرف بـ«محنة خلق القرآن»، حيث كان من أبرز نتائجها التبلور الواضح للاتجاهات الفكرية والفقهية الإسلامية[1]، وخاصة ما يتعلق بتكوين الملامح النظرية والفقهية لتيار أهل الحديث والاتجاه السلفي عمومًا في إطار مكونات اجتماعية وأوضاع متمايزة.

رفض ابن حنبل مقولات المعتزلة حول خلق القرآن وصفات الله، مستندًا في رده إلى أن ما يقوم به المعتزلة لم يسبق أن قاله أحد من سلف الأمة، أي الأجيال الثلاثة الأولى: الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. بمعنى أن مقاربة المعتزلة للنص القرآني ومسائل الدين الكبرى ليست سوى بدعة جديدة. في المحصلة لم يكن أهل الحديث الذين شكلوا رافدًا أساسيًّا في تبلور أهل السنّة، مجرد حركة تضم مجموعة من العلماء والمحدثين تقف موقف المعارضة من تحالف متكلمي المعتزلة وسلطة الخلافة العباسية؛ بل شكلوا، مضافًا إلى ذلك، منهج نظر وطريقة في فهم مسائل الدين وأحكامه، أسست لخلافات أخرى مع من عرفوا آنذاك بأصحاب الرأي الذين تشددوا في قبول أخبارالآحاد، وتوسعوا في استخدام القياس وافتراض حوادث لم تقع، وأعطوا للفقيه مشروعية إعمال رأيه الخاص المستند إلى فهمه لمسائل الفقه، وشككوا في مصداقية الكثير من الأحاديث المتداولة في الأمصار، واتهموا خصومهم بالتساهل في الأخذ بالأحاديث الضعيفة، في حين رفع أهل الحديث من قيمة النص، سيما نصوص القرآن والحديث والأخبار

---

(1) فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام.

والآثار، وتمسكوا بظواهرها دون البحث في علة الحكم الدال إليها، حتى ولو كان هذا من أخبار أو أحاديث الآحاد، وقدموه على الرأي، مهما بلغت وجاهة الرأي وحجيته؛ ولم يلجأ ابن حنبل إلى القياس إلا في حالات استثنائية.

وعلى المستوى التاريخي لم تولد المذاهب الفقهية الرئيسة عند أهل السنّة إلا في القرنين الرابع والخامس الهجريين، حيث أصبحت أكثر انتشارًا وضبطًا، ولم يستمر أهل الحديث كتيار فعال ومؤثر في صفوف المسلمين طويلًا بعد ذلك، على الرغم من أنه لم يختف كليةً؛ إذ إنه مع انتشار المذاهب الأربعة، استقطب المذهب الحنبلي غالبية من اعتبروا أنفسهم من أهل الحديث.

من جهة ثانية تشكل الوعي السنّي على مدارس كلامية أكثر نضجًا، ويظهر ذلك بوضوح في تطور المدرسة الأشعرية بعد أبي حسن الأشعري (ت 324هـ/ 939م) مع المقاربة التأويلية للنص، التي تجنبها أهل الحديث في السابق مع القرن الخامس للهجري، بعد ذلك التاريخ انضوى أكثر العلماء من أهل السنّة في المدرستين الأشعرية والماتريديه المتقاربتين إلى حد كبير على الرغم من وجود عدد من العلماء الذين بقوا أوفياء لأهل الحديث في تعاملهم المباشر مع أهل النص.

الحلقة الوسطى بين ابن حنبل وابن عبد الوهاب يمثلها ابن تيمية (1328م) الفقيه الحنبلي السلفي الذي عاش أيضًا فترة عصيبة مر بها الإسلام تمثلت بالغزو المغولي ونهب بغداد وسقوط الخلافة، في وقت كان فيه الخطر الصليبي ما زال ماثلًا في الأذهان. تلك الحالة ولدت إحساسًا شعر معه المسلمون بأن دينهم مهدد حتى في وجوده. وقد صرف ابن تيمية حياته بما أوتي من جهد وصبر لرصد أي ثغرة تمس نقاوة العقيدة، وصفاءها، فتصدى لكل ما صادفه من انعكاسات للفلسفة اليونانية ومؤثراتها على الإسلام، وساجل المذاهب الباطنية، معتبرًا أنها من البدع بسبب ما توليه من أهمية

للتأويل، وأنكر مفهوم وحدة الوجود التي قال بها الصوفيون ومارسوها بعدما رأى فيهم خطرًا أشد من الصليبيين على دين قائم على عقيدة التوحيد.

شهد عصر ابن تيمية جولات معقدة من التدافع والصراع الفكري، فكان عليه مواجهة انحرافات الفرق والبدع الجديدة، وادعاء المغول شرعية تمثيل الجماعة المسلمة، والمواجهة المفتوحة مع التصوف بكل أشكاله سواء أكان شعبويًا أم فلسفيًا، هذا فضلًا عن معارضة نزعة التأويل الأشعرية التي وجدها متضخمة في مسألة معرفة الله وصفاته أو مسؤولية الإنسان عن أفعاله، على الرغم من أن ابن تيمية لم يتنكر بالكلية لطرق الأصوليين بما في ذلك اعتماد القياس؛ لكنه أظهر في الوقت نفسه نزعة أصيلة للعودة إلى النص المؤسس في مواجهة التعصب للمذهب، وكان من الطبيعي أن يولد الميل للعودة إلى النص التأسيسي نزعة اجتهادية برزت في أكثر من مجال.

أصدر ابن تيمية كتابًا صار مرجعًا لكل السلفيين، هدفه تنقية الرسالة المحمدية من كل شائبة حمل عنوان (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية)، وهو كتاب صغير الحجم كبير التأثير، لا يزال يطبع حتى الآن، ما يدل على الانتشار الذي يحظى به. وهو يتناول علاقة الأمير برعيته في ظل الشريعة، ويشدد على تطبيق الحدود بشكل حرفي؛ لكنه يولي موضوع الجهاد اهتمامًا مميزًا، ويساوي بينه وبين الصلاة، حتى ليبدو أنه يضعه فوق الأركان الشرعية الأربعة (الشهادة، والصوم، والزكاة، والحج)، فالدين جذعه الصلاة وتاجه الجهاد. وهو بذلك يجعل محاربة الكفار إحدى وظيفتي ولي الأمر، حيث تتمثل وظيفته الأولى بتكريس طاقته لخدمة الدين، وتأمين انتصار الفضيلة داخل الأمة من خلال إقامة الحدود، وتتمثل الوظيفة الثانية بخوض الجهاد المقدس خارج دار الإسلام. وهو يريد أن يحقق الإسلام بذلك أكبر نجاح ممكن سياسيًا ودينيًا، وبذلك يصبح السياسي والديني شيئًا واحدًا لا يمكن الفصل بينهما، فالسلطة التي لا تهتم للشأن الديني، والدين الذي لا يهتم إلا لذاته متخليًا عن القوة والعظمة، مكتفيًا بالتقوى والخشوع، يخسر في الحالتين، وينتهي كلاهما إلى الفشل والخراب وتلك هي حال المسيحية

واليهودية اللتين أصيبتا بهذا المرض الذي منعهما من إقامة الصرح الديني. هكذا تحول ابن تيمية من فقيه إلى مجاهد يحثّ على الجهاد في العقيدة، وهو ما يعمل الأصوليون والسلفيون المعاصرون على إحيائه[1]. مع ابن تيمية سيبدأ استخدام مصطلح السلفية بالتطور والتبلور كرؤية تعبر عن هوية.

مع محمد بن عبد الوهاب (1703ـ1792) مؤسس التيار الوهابي السلفي، الذي انطلق من عمق الجزيرة العربية في مسقط رأسه نجد الذي التحق به آل سعود، انطلقت حركة تطهيرية ستسهم بعد قرنين في ولادة المملكة العربية السعودية؛ لكنها في البداية تعرضت لضربات أجهضت مشروعها على يد والي مصر محمد علي (1769ـ1848م)، حيث تمكن من طرد الوهابيين من الحجاز (1812ـ1817م)، كذلك فشلت محاولة أخرى لإقامة دولة الوهابيين أواسط القرن التاسع عشر، لكن مع مطالع القرن العشرين تضافرت الظروف لإعادة إحياء المشروع، وبعد ثلاثين عامًا نجحت قبيلة آل سعود الملتزمة بهذه العقيدة في فرض هيمنتها على جميع القبائل، ووحّدتها لتنشئ الدولة السعودية عام 1932 التي اعتبرت العقيدة الوهابية عقيدة رسمية أوكل أمر تطبيقها بكل صرامة إلى المطاوعية القائمين على تطبيق أحكام الشريعة في الحياة العامة.

ثمة حلقات ثلاث (الحنبلية ـ ابن تيمية ـ الوهابية) شكلت المحضن التأسيسي والتاريخي للتيار السلفي، وفي كل حلقة كان هذا التيار يتجه نحو المزيد من التأصيل والتشدد، وفي كل حلقة أيضًا كانت تنطلق الموجة السلفية مجددًا بزخم أقوى، ولم يكن صدفة أن يتزامن ذلك دائمًا مع تحديات حضارية كبرى، والسلفية المعاصرة اليوم كحلقة راهنة تطلق موجة دفاع عن العقيدة لا تختلف في دوافعها عن سلفيات الأمس، وإن اختلفت في الوسائل والأساليب وبعض الاجتهادات.

---

(1) لمزيد من التوسع انظر كتابنا: **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع**، ص263 و268.

الفصل الثاني

في البعد المعرفي للسلفية الوهابية

وإذا دققنا في كتابات ابن عبد الوهاب، كصاحب عقيدة، بقراءة أشهر كتبه «التوحيد» نكتشف غياب أي تجديد، ولا غرابة في ذلك، فهو مليء بالاستشهادات والاقتباسات التي تؤكد مرجعيته الحنبلية المتشددة، حتى ليبدو معلمه أحمد بن حنبل في الواقع أكثر تسامحًا في بعض المسائل. ويعترف ابن تيمية نفسه بأن معلمه كان متشددًا في ما يخص «العبادات» ومتحررًا تمامًا في موضوع «العادات». حتى إن ابن حنبل تغاضى عن التوسل بالأولياء وزيارة القبور، وإن لم تكن الطرق الصوفيّة قد تشكلت بعد في عصره.

انطلق ابن عبد الوهاب في صياغته من اعتبار عقدي، وهو أن التوحيد أساس الإسلام، وهو يعني إفراد الله بالعبادة دون سواه فالمجتمع يجب أن يكون حقلًا تطبيقيًا لهذا التوحيد الإلهي، ويعبر عن ذلك من خلال التمييز والتكامل المعرفي الذي يقيمه بين فكرتي توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية. فتوحيد الربوبية يترتب عليه توحيد الألوهية، وبالتالي فإن القبول بتعدد الآلهة هو إدخال للشرك في الحياة الدينية. وبالعكس لا يمكن الجمع بين التوحيد في الربوبية وبين الإيمان والولاء لغير الله، ما يعني أن توجيه جزء من العقيدة التي يدان بها لله نحو نبي أو ولي أو حاكم سياسي... إلخ هو بمثابة وقوع،

بغير وعي، في الشرك والكفر، ولا يمكن تحقيق المبدأين: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وتجسيد الإيمان الحقيقي بالله إلا من خلال ما يسمونه عقيدة الولاء والبراء،وهما شرطان من شروط الإيمان. ومعنى الولاء هو حب الله ورسوله والصحابة والمؤمنين الموحدين ونصرتهم، والبراء: هو بُغض من خالفهم من الكافرين والمشركين والمنافقين والمبتدعين والفساق، ومعاداتهم وجهادهم بالقلب واللسان. الولاء والبراء إذن من أعمال القلوب، لكن يجب أن تظهر مقتضياته على اللسان والجوارح، استنادًا إلى الآية القرآنية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1].

في الخلاصة نشهد في هذا المجال تدرجًا في الحدة بين الحلقات الثلاث التي تبلورت خلالها العقيدة السلفية، فهي حلقات انتقلت من التساهل النسبي مع ابن حنبل إلى الانتقاد النظري الجذري من جانب ابن تيمية، وصولًا إلى استخدام العنف وهدم الأضرحة ومكافحة التصوف والتوسل، ومنع كل الممارسات التي تسيء إلى «صفاء العقيدة» مع الوهابيين، بحيث لم يتبق في المملكة العربية السعودية التي تبنت تحت قيادة عبد العزيز ابن سعود (1902-1953) العقيدة السلفية الوهابية، أي قبر من قبور الصحابة والأولياء باستثناء قبر النبي.

في الممارسة: يفتح مفهوم التوحيد، كما تقدمه الوهابية، الباب واسعًا أمام ضوابط شديدة الصرامة، فعندما تقوم العقيدة على مفهوم التوحيد بشقيه كما سبق وأشرنا، فإن السلوك والممارسة ينبغي أن يتطابقا مع هذا المفهوم بشكل لا يكون فيه أي مجال أو شبهة إشراك وكفر بأية طريقة، سواء أكانت عبادة أم تقربًا أم دعاء أم سلوكًا اجتماعيًا، وهذا ما حوّل الدعوة الوهابية من خطاب ديني لاهوتي إلى أيديولوجيا تنقض الواقع وتتتبع مصادر الشبهات الشركية والكفرية فيه، وتقدم البدائل عنها.

---

(1) سورة المائدة: الآية 51.

وبحكم تركيزها على الجانب المعتقدي التوحيدي، فإن العالم ينقسم وفق هذه المنظومة بشكل ثنائي استقطابي متضاد: عالم كافر مشرك، وعالم مسلم صحيح الإيمان يمثله أهل التوحيد. وقد قادت هذه الرؤية إلى توسيع دائرة ما يعرف بمفهوم «الولاء والبراء»، وبالتالي التوسع بتكفير الآخر على ضوء ما عرف في أدبيات الوهابيين بنواقض الإسلام أو قواعد التكفير العشر الآتية:

الشرك في عبادة الله ومن ذلك دعاء الأموات والاستغاثة بهم والذبح لهم.

من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفاعة ويتوكل عليهم فقد كفر إجماعًا.

من لم يكفّر المشركين أو شك في كفرهم أو صحح مذهبهم.

من اعتقد أن هدى غير النبي (ص) أكمل من هديه أو أن حكم غيره أحسن من حكمه.

من أبغض شيئًا مما جاء به الرسول (ص).

من استهزأ بشيء من دين الرسول.

السحر ومنه الصرف والعطف، من فعله ومن قبله ورضي به.

مظاهرة أو مناصرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين.

من اعتقد أن بعض الناس يسعه الخروج على شريعة محمد (ص).

الإعراض عن دين الله لا يتعلمه ولا يعمل به[1].

وفق هذا الفهم لا يمكن اعتبار كل الحركات الإسلامية سلفية، فالمعايير التي تضعها السلفية الوهابية شديدة الصرامة، وعلى سبيل المثال فإن كان حسن البنا في تعريفه للإخوان المسلمين يقول إنها «طريقة سلفية وطريقة

---

(1) ذكرها جميعها الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، واعتمدنا في عرضها على الشيخ عبد العزيز بن باز في كتابه: **العقيدة الصحيحة ونواقض الإسلام**، ص27ـ29.

صوفية ودعوى إصلاحية و...» يجمع بين متناقضات حسب القراءة السلفية المتشددة، فاعتباره أن الاستشفاع بالأولياء ليس من المسائل العقدية؛ بل من المسائل الفرعية، أمر يتناقض كليًا مع ما يتشدد السلفيون الوهابيون في مكافحته باعتباره كفرًا، وهم يصفون أهل الصوفية وأتباعهم بالقبوريين.

ويمكن تحديد الأسس التي تشكل المنظومة المعرفية التي يقوم عليها المنهج السلفي بالعموم، بالعناصر الصلبة الآتية:

1 ـ الأولوية للنص على العقل، والتسليم الكامل بنصوص الكتاب والسنّة، وتفسيرها بلا تأويل ولا هوى، واعتبار الأصول ثلاثة وهي: الكتاب والسنّة وإجماع الأمة.

2 ـ عقيدة الولاء والبراء، وبمقتضاها ينبغي التبرؤ من أهل الأهواء والبدع والتأويل من المشبهة والمعطلة الذين يأخذون الدين بالعقل، أو بغير سُنة الأتباع من الصحابة والسلف الصالح. لكنهم مع ذلك يرفضون تكفير المعيّن، باعتبار أهل القبلة مسلمين مؤمنين ما داموا معترفين ومصدقين بما جاء به النبي.

3 ـ التنزيه في التوحيد، وتأكيد كافة أشكاله من الربوبية والألوهية والصفات والأسماء، ورد الخلق والأفعال إلى تقدير الله ومشيئته وقضائه وقدره، والقول بالاصطفاء للجنة والنار فضلًا ووعدًا.

4 ـ الطاعة ودرء الفتنة ورفض الخروج على الحاكم، وهو ما تعبر عنه «العقيدة الطحاوية» التي تمثل عقيدة أهل السنّة من الأشاعرة والسلفية، لكنها في الاعتقاد السلفي والحنبلي تعتمد شرح «ابن أبي العز الحنفي»، مع كتب ابن تيمية وابن عبد الوهاب وفيها: «لا نرى الخروج على أئمتنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يدًا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل»[1].

---

(1) انظر: **شرح العقيدة الطحاوية**، صفحات متفرقة.

5 ـ الاقتداء بالخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين، والإيمان بعدالتهم، والسكوت عما بدر بينهم من خلاف، ولهم مواقف شديدة في الدفاع عن عقيدة أهل السنّة والجماعة في مواجهة من يعتبرونهم مخالفين، لم تقف عند حدود المعتزلة والجهمية والجبرية والقدرية والمشبهة؛ بل طالت الصوفية والأشاعرة والشيعة الإمامية وكافة الفرق الأخرى.

6 ـ ترفض السلفية البدع، وهي عندهم «الحدث في الدين أو ما استحدث بعد النبي من الأهواء والأعمال...»؛ لذلك يرفضون كل منتج فكري بعيد عن أصل الدين؛ بل يذهب بعضهم إلى تكفير الآخذ به شأن كل البدع الفكرية المخالفة الآتية من الحضارة الغربية، وهم يشددون على كمال الدين وتمامه، لذلك يُعدُّ الليبراليون والعلمانيون والشيوعيون؛ بل وحتى القوميون أشد أعداء السلفية، وقد صدرت فتاوى عدّة في المملكة العربية السعودية بتكفيرهم، دون تعيين، وإن كان الموقف من المسألة الديموقراطية والمشاركة في الحياة السياسية بدأ يشهد بعض التطور داخل بعض أجنحة السلفية، كالسلفية الحركية أو السرورية، التي بدأت بعض فروعها في الخليج بالتوجه نحو العمل السياسي والبرلماني[1]. إلا أن السلفية العلمية والتقليدية ترفض فكرة التنظيم والبيعة، ويتفقان معًا على رفض الاحتكام للقوانين الوضعية ودخول المجالس البرلمانية، وهو ما اتجهت إليه حركة الإخوان المسلمين والتيار الحركي السروري في عدد من البلدان.

هذه المنظومة لم تتشكل إلا عبر مسارات تفاعلية مع تلك الموجات التاريخية الثلاث الكبرى التي مثلت عوامل دفع لهذه الدعوة، بقدر ما مثلت عوامل تأصيل لها جعلتها تنتعش على الدوام على مستوى الحركة والعقيدة، وأعادت إليها الروح كردة فعل على تحديات تستشعر فيها الجماعة خطرًا على الدين من الداخل أو الخارج، ويصح القول بالتالي إنها حركة دفاع وتمركز حول الذات تتحصن في التاريخ، وتستلهم «النموذج» كفعل هروب

---

(1) هاني نسيرة، السلفية في مصر: **تحولات ما بعد الثورة**: كراسات استراتيجية، ص11ـ12.

لا واع من تحديات الواقع وانكساراته، وهو ما تعبر عنه ممارسات تيارات الحركة الإسلامية المعاصرة في كافة اتجاهاتها في عصر العولمة واكتساح قيم الغرب وأنماطه الثقافية.

1- السلفي والأصولي

لا يميز بعضٌ بين السلفية والأصولية وهذا خطأ معرفي ومنهجي وتاريخي، فالسلفية في دعوتها الأصلية نشأت في بيئة بدوية -كما بيّنا- كدعوة لتطهير العقيدة والعبادة وتصحيح الإيمان، توجهت نحو تنقية المجتمع ممّا تسميّه البدع والعادات والتقاليد المخالفة للشريعة، كزيارة المقابر، والإيمان بالأولياء، والسحر والتنجيم، والتعاويذ، والتصوف الشعبي، وتقديس الموتى، وبهذا المعنى لا تبدو السلفية مذهبًا شبيهًا بالمذاهب الإسلامية القديمة، بقدر ما تبدو كفرقة حنبلية جديدة، على الرغم من أنها تدعو إلى تجاوز كل المذاهب الإسلامية التي سبقتها والعودة إلى الاجتهاد اعتمادًا على الكتاب والسنّة فقط.

في المقابل نشأت الأصولية في بيئة مختلفة، فهي ظهرت في مجتمعات مدنية متقدمة كمصر وبلاد المشرق العربي، وفي ظل ظروف وتحديات بالغة التعقيد (سقوط الخلافة ونكبة فلسطين والاستعمار الأجنبي) وردًّا على هذا الخطر دعوا إلى مقاومة التحديث وتقويض الدولة الوطنية، مؤسسين لخطابٍ يتحدث عن الأمة الإسلامية والدولة الإسلامية[1].

الأصولية في هذا المعنى خطاب إسلامي مؤدلج يقدم منظومة أفكار تنطلق من الحاضر إلى المستقبل، وذلك على خلاف السلفية التي تنظر إلى الحاضر لتخليصه من شوائب وممارسات الماضي، متخذة من سيرة السلف الصالح ومعتقداته وممارساته عقيدة لتطهير الدين من جاهلية الماضي ووثنيته، في حين تعتبر الأصولية أن المجتمع الإسلامي القديم قد زال وحل

(1) رضوان السيد، **جريدة النهار**، العدد2139، 23 أيلول/سبتمبر 2007.

محله التحديث والتخريب والكفر والطاغوت، وعلينا أن نتصدى لذلك كله لإقامة المجتمع الإسلامي الأصيل على أنقاض المجتمع القائم الملوث.

للسلفية عمومًا آليات استدلال خاصة بها، تختلف عن التفكير الأصولي، فهي ترفض كل أنواع التأويل، أو الرأي والقياس والاستحسان، الذي أخذت به مذاهب الحنفية والشافعية والمالكية بالخصوص. ويكاد يهيمن «السند» على كل شيء باعتباره فوق كافة الآليات الاستدلالية الفقهية التي يعتمدها الأصوليون، لذلك ترفض السلفية مناهج إصلاحية صار لها شرعيتها، ويتحفظون عليها كالمنهج أو المدخل المقاصدي، وهذا ما يُدخل المنهج المعرفي السلفي في قلب مدرسة «الاتّباع» وإن كان لا يدفعه باتجاه «التقليد»؛ لأنه لا يعتمد على تقليد إمام ولا على مذهب بل هو ضد المذهبية، حيث يلجأ مباشرةً إلى النصوص من الكتاب والسنّة، لكنه لا يُعمل فيها آلية «الاجتهاد» وفق أسس محددة شأن المذاهب الأخرى. إذن يقع «الاتباع» هنا في مرتبة بين الاجتهاد والتقليد، حيث يلجأ مباشرة إلى النصوص ويتبعها بحرفيتها، ولا تقاس على ما لديه من نتاجات فقهية ومذهبية أخرى.

2- المرجعيات والمصادر والمسارات

يقوم النظام المعرفي للسلفية على مظنة الاعتبار بأنهم المجموعة الأمينة على تراث النبي (ص). وهو لا يحيل على جماعة بقدر ما يحيل على منظومة معرفية وعقدية وسلوكية تشكل في مجملها تمثلات الجيل الأول للنص، وهو السلف الصالح الذي يمثل استمرارية الدعوة وسلطتها، وهو ما يترتب عليه واجب التعامل معهم كناقلين لمعرفة مقدسة.

لقد قدم السلف رؤية محددة للعلاقة التي يفترض أن القرآن يقدمها بالنسبة إلى المعرفة، فقد كانت تصورًا دينيًا مبسطًا مبنيًا على مقولة التوحيد، مع الالتزام بفهم الصحابة للنص دون تأويل له ولا تكييف. لذلك يعارض السلفيون بشدة القراءات الداعية إلى التحرر من السلطة المعرفية التفسيرية للسلف الأوائل، وإقامة علاقة اتصالية مباشرة مع النصوص، ومن أهم

الرموز الذين توجه إليهم سهام النقد سيد قطب الذي كان من بين الأوائل الذين تحرروا من المنظومة التقليدية، حيث عمد إلى منهج التأصيل والتأويل والقراءة المباشرة في النص القرآني، متجاوزًا بذلك الفرق والمذاهب الفقهية، بما في ذلك السلفية منها، لذلك تعتبر السلفية أن الاشتغال بأقوال سيد قطب ومن هم على شاكلته استدراك وقح على الصحابة.

ومضافًا إلى انشغال السلفية واندفاعها في القرنين التاسع عشر والعشرين إلى تصحيح عقائد المسلمين وعباداتهم وتطهيرها من البدع العرفية الموروثة ومن المستجدات البدعية التي بدأت بالظهور تباعًا، فقد انشغلت أيضًا بسجالات الجرح والتعديل، وجدالات التطهير الديني ضمن أهل السنة والجماعة في مواجهة العقيدة الأشعرية والماتريدية، والمقولات والممارسات الصوفية، ثم تعدى الأمر إلى الهجوم على التقليد الفقهي والمذاهب الفقهية السائدة بسبب سيطرة التقليد عليها. والحقيقة إن الأشاعرة والماتريدية والمتصوفة ورجالات المذاهب الفقهية كانوا هم أيضًا قد بادلوا السلفيين في نجد والحجاز واليمن ومصر بهجوم مضاد.

وقد وجد الدفاع عن الأشعرية رواجًا واستحسانًا كبيرًا عند الكثير من المسلمين باعتبارها عقيدة أهل السنة والجماعة، ولأنها تميّز بين طرق التصوف وتعتبر بعضها تصوفًا سنيًّا مقبولًا، على الرغم من رفضها لبعض مظاهر البدع فيه. وقد تميزت الأشعرية بعدم استحلال التكفير، وبالدفاع عن صحة إيمان سائر المسلمين. في المقابل ينبغي الإشارة إلى أن السلفيين لم ينفردوا بالهجوم على الأشعرية وعلى التقليد والجمود في المذاهب الفقهية وعلى التصوف؛ بل شاركهم في ذلك من عرفوا بالإصلاحيين منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين. فقد رأى الإصلاحيون ومن بعدهم الحداثيون أن الأشعرية ضد العقل وقالوا بمسؤولية الإنسان عن أفعاله، ووافقوا السلفيين على ضرورة التخلي عن التقليد الفقهي والمذهبي واتباع ما أدى إليه المتمثل الشرعي مهما خالف العرف والتقليد. واعتبروا

التصوف دليلًا على التخلف وعصور الانحطاط[1].

ومن الطبيعي أن تكون حجج ومنطلقات وتطلعات السلفيين والإصلاحيين مختلفة؛ لكنها تضافرت في فترة ما، حيث تلاقت في اتجاهات بعضها إيجابي مثل فتح باب الاجتهاد، لكن ثلاثينات القرن العشرين شهدت افتراق الفريقين، حيث بقي السلفيون مصرّين على تكفير «المبتدعة» و«تبديع» الصوفية و«الحط» من الأشعرية. وقائمة الأعداء طويلة، لا تبدأ من أبي حنيفة[2]، حيث يصفه هادي المدخلي بأنه أول من ضل في القول بخلق القرآن، ولا تتوقف عند اتهام الإمام البخاري بالأشعرية أو مضايقته، والهجوم على الإمام الطبري وتكفيره ومنع الصلاة عليه حسب بعض الروايات؛ بل تمتد حتى محمد عبده الذي يصر كثير من دعاة السلفية المعاصرة على تبديعه هو وشيخه جمال الدين الأفغاني وتلميذه رشيد رضا[3]. مرورًا بأسماء كثيرة كالشيخ محمد الغزالي، والسيد سابق، والقرضاوي، وغيرهم كحسن البنا[4].

يتعامل السلفيون بصرامة مع كل ما يمس المكانة المقدسة للسلف، ومنها رفضهم أي رواية لا تنسجم مع الصورة النقية للسلف، وتجنبهم تقييم الصحابة، وتأكيد عدالتهم جميعًا بحيث يستحق منكر ذلك التأديب،

---

(1) رضوان السيد، «**السلفية: التحولات والمآلات**».

(2) الذي يساوي الشيخ ناصر الألباني مذهبه بالإنجيل حين يقول في تعليقه على حديث نزول عيسى في آخر الزمان. إن «هذا صريح في أن عيسى (ع) يحكم بشرعنا ويقضي بالكتاب والسنة لا بغيرهما من الإنجيل أو الفقه الحنفي أو نحوه». انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، **اللّامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية**، ص91.

(3) انظر: مقبل بن هادي الوادعي، «**ردود أهل العلم على الطاعنين في حديث السحر وبيان بعد محمد رشيد رضا عن السلفية**».

(4) انظر: رسالة «**عقيدة حسن البنا بين دعوى الاتباع وحقيقة الابتداع**»، جاءت في سياق الرد على الشيخ إبراهيم شقرا الذي تحدث عن تقارب بين الشيخين البنا والألباني، فرد عليه أتباع الألباني بهذه الرسالة التي تبين أن البنا مبتدع.

وإن كان لا يحكم بكفره. وقد صاغ الإمام الطحاوي هذا المبدأ في عقيدته بالقول: «... نحن أصحاب رسول الله لا نفرط في واحد منهم، ولا نتبرأ من أحد منهم، ونبغض من بغضهم.. الخير بذكرهم ولا نذكرهم إلا بخير، وحبهم دين وإيمان وإحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان». وتقدم السلفية نفسها كمدرسة وسطية بين طائفتين: «الظاهرية» الذين جمدوا على الحروف والرسوم وعطلوا المقاصد والعلل في فقه النصوص، و«الباطنية» العابثون بالأصول، الذين قلبوا الحقائق وحرفوا كلام الله ورسوله عن مواضعه، وعلى رأسهم المتصوفة، كما يطعنون بنتاج ما يسمونه «المدرسة العقلية» التي تمثل بالنسبة إليهم خطًّا فكريًّا متواصلًا امتد من المعتزلة وصولًا إلى الغزالي، وتجسد مع الأفغاني ومحمد عبده، ووجد ترجمته في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة وغيرهم من الكتاب الإسلاميين، واصفين هذا الإنتاج بالعقائد والأفكار الفاسدة، وأما ما مارسته من توفيقية فكرية فيرون أن هدفه كان التصالح مع الغرب[1]. لذلك فإن تعداد لائحة الأعداء والمخالفين لدى السلفيين، ومسلسل من يستهدفهم المنهج السلفي بإشهار بدعهم وخروجاتهم لا يتوقف باعتبار أن مهمتهم الأساسية التصفية والتنقية وتصحيح العقائد.

المرجعيات التي جسدت السلف الصالح قليلة بالمقارنة مع العدد الهائل من رموز الثقافة الإسلامية، فالذاكرة السلفية التي لا تحتفظ بشخصيات كثيرة إلا بما يخدم وظيفة التبرير الأيديولوجي لما تعتبره سلفًاصالحًا؛ إذ يتم تغييب أو تهميش كل شخصية ظهر عليها بعض التأثر بغير المنهج السلفي. لذلك يقتصر السلفيون على ذكر لائحة قليلة بهذه المرجعيات. فهم على سبيل المثال يتبنون في موضوع كتب تفسير القرآن تفسير ابن جرير الطبري، والبغوي، ورشيد رضا، وابن كثير بطبيعة الحال، وأبي المظفر السمعاني، وتفسير القاسمي، وصديق حسن خان، ومحمد الأمين الشنقيطي،

---

(1) عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (1971ـ2004)**، ص103.

ويتجاهلون المشاهير من المفسرين المعتبرين من المدرسة الأشعرية والكلامية كالبيضاوي، والنسفي، والقرطبي، والسيوطي، والشوكاني، وابن الجوزي، والسمرقندي، وابن عطية، والزمخشري، والزركشي، وسيد قطب، والعز بن عبد السلام، والعشرات غيرهم.

ويقتصر ذكرهم على لائحة لرموزهم الكبار من عامّة الصحابة وأتباعهم، وأئمة الحديث المشهورين كالبخاري ومسلم وغيرهما، وابن المبارك وأبي عبيد وابن المنذر وشيخ الإسلام ابن تيمية وتلامذته، ومحمد بن عبد الوهاب وأبنائه وحفدته وأنصاره ودعاة منهجه مثل الشيخ عبد العزيز بن باز والشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ، والشيخ محمد بن صالح العثيمين، والشيخ صالح اللحيدان والشيخ محسن العباد، وحمود التويجري، كذلك يعمدون إلى الإضاءة على أسماء ورموز سلفية ناجحة قدمت نماذج ملفتة دلالة على نجاح العقيدة في الانتشار والامتداد، بدءًا من الإمام أحمد بن حنبل في العراق إلى ابن تيمية في الشام.

وعلى المستوى العقدي، على الرغم من تبنيهم العقيدة الطحاوية كغالبية الإسلام السني، إلا أنهم لا يتبنون سوى «شرح أبي العز الحنفي» لها، وحنفية أبي العز الفقهية لم تمنع من تبنّي السلفية الكامل لشروحاته للعقيدة الطحاوية التي توجد قراءات متعددة لها لتفسير بعض جوانبها باعتبارها أصبحت من أهم المصادر والمرجعيات العقدية في الإسلام السني المحدد لثوابت «أهل السنة والجماعة» على مستوى العقيدة. مضافًا إلى ذلك يتبنى السلفيون العقيدة الواسطية، والعقيدة التدمرية لابن تيمية، ولهم عليها شروحات، فضلًا عن كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب.

من الواضح أن المرجعيات العقيدية السلفية تختلف في تحديدها لعقيدة أهل السنة والجماعة عن تلك المرجعيات العقدية الأشعرية (للشافعية) والماتريدية (للأحناف) والمعتمدة في الأزهر والعواصم الفكرية العلمية للإسلام السني، والتي ترسخت وأصبحت مرجعية الغالبية العظمى،

والشروحات العائدة لها حيث كان ولا يزال يعتمد التراث العائد لها ككتاب العقائد النسفية[1] وبدء الأمالي[2] وجوهرة التوحيد[3] كأسس مرجعية عقدية وغيرها فضلًا عن الشروحات العدّة عليها.

ذهب السلفيون إلى رفض التمذهب بالكلية بسبب سيطرة التقليد الفقهي وسد باب الاجتهاد[4]؛ بل اعتبر بعضهم مثل الشيخ محمد سلطان المعصومي الخجندي أن السلفية هي دعوة اللامذهبية، حيث تنفي الوسائط عبر الأئمة والتي دفعت المقلدين لهم إلى التجمد والتحجر والتعصب. وهم في تصنيف «أهل السنة والجماعة» أخرجوا الأشاعرة منها، إلا أن المعتدلين لا يوافقون على ذلك.

لا شك في أنّ أهم ما تميز به فكر ابن حنبل وأعطاه الصفة التأسيسية للاتجاهات السلفية هو اختلاطه بالثيولوجيا، فقد كانت الحنبلية مذهبًا كلاميًا في الأساس اندرجت مواقفها في السجال الذي أملاه عليها الصراع الشديد الذي دخله الإمام أحمد ضد المعتزلة والرافضة وفرق عقدية أخرى بشكل أدى إلى إعادة بناء منظومة التفكير عنده على كل المستويات، فعلى سبيل المثال يمكن اعتبار نظرية التفويض بلا كيف التي وضعها مقياسًا بل نموذجًا لذلك، لا تنتهي عند تأكيد الصفات والأفعال الإلهية في مقابل المتشابهات التي أوردها المتكلمون في ما كان يعتقد، بقدر ما كانت تخدم هدفًا مركزيًا لديه يكمن في تفكيك العصب المحرك والعقل المنتج تمهيدًا للإطاحة بكثرة التأويل في الخطابات التي أنتجها الفكر الإسلامي في تلك اللحظة الإسلامية.

---

(1) للشيخ الإمام نجم الدين عمر النسفي (461ـ537هـ).

(2) الأوشي الفرغاني (569هـ)، وهي قصيدة في بيان أهل السنة والجماعة لسراج الدين بن علي عثمان .

(3) للإمام برهان الدين إبراهيم بن هارون اللقاني (1041هـ).

(4) رضوان السيد، السلفية: **التحولات والمآلات**.

في هذا السياق يأتي ما فعله شيخ الإسلام ابن تيمية في الموجة السلفية الثانية، حيث إنه أعطى للمفاهيم الفقهية نفسها (الرأي، القياس، الإجماع) أبعادًا انتزعت من السياق والبيئة نفسيهما وعكست جوهر الصراع مع الفرق الإسلامية على المستوى الثيولوجي والإيديولوجي، الأمر الذي أعطى للمذهب المزيد من التميز بالمقارنة مع المذاهب الثلاثة الأخرى التي لم تكن سوى حركات فقهية حصرًا. والواقع أن إضافة محمد بن عبد الوهاب تكمن في باب الإلهيات، حيث ساهم في تجديد علم التوحيد في ظروف تاريخية بالغة الدقة، كما تجلت أيضًا في جانبين: **الأول** عملي تمثل في تنقية التوحيد من التصورات الحسيّة والمشخصة التي بدأت تتسرب إلى مضامين الفكرة في مجتمع الجزيرة في القرن الثامن عشر، ومن هنا كان تركيزه على الممارسات التي تكشف ما ترسّب من عقائد شركية، **والثاني** كلامي تمثل في استئناف الرد والسجال مع قضايا التوحيد الاعتزالي والكلامي الذي اتخذ صورة عقلية في تناوله للذات الإلهية وصفاتها، وهو لم يشغل نفسه بمواجهة التحدي الأوروبي والأجنبي الذي كان يشغل بال المسلمين؛ بل انصب فكره، وتأسس أصلًا كخلاصة ونتيجة للبيئة التي نشأ فيها، حيث المجتمع البدوي في العموم قليل التأثر بالمؤثرات الوافدة، من هنا كانت سمات الفكر الوهابي، أحادية الطرح، يغلب عليها القطع والحسم، والالتزام بمعيار ثابت وقيم متجانسة، بعكس الفكر التوفيقي التركيبي الذي ينشأ في مناطق العمران، حيث يشتد التفاعل مع الثقافات الأخرى[1]. والواقع أن الوهابية إلى جانب حركات أخرى متأخرة نسبيًّا، مثلت النبض الوحيد الذي تبقى من حيوية الإسلام، خصوصًا بعد دخول الدولة العثمانية في الشيخوخة وتصاعد حركة المد الأوروبي.

ولا خلاف على أن كتابات ابن عبد الوهاب استغرقت في المسائل الكلامية، وهي إذا ما قورنت بكتابات شيخه ابن تيمية تبدو وكأنها تمارين

(1) محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص25.

كتابية هامشية تتصف بالبرانية وقلة الاطلاع حسب رأي عزيز العظمة، وذلك من خلال تكراره للمعايير التيمية نفسها بحرفيتها: الالتزام بظاهر النص، اعتبار التأويل بمثابة إشراك للإنسان في البلاغ. مع ذلك لا يمكن الإنكار أن قوة الأفكار الوهابية انبنت من قدرتها البيداغوجية، حيث قسم كتاب التوحيد بحسب الأهمية والأسبقية، الأمر الذي أعطاه طابعًا تبسيطيًّا مدرسيًّا أعاد من خلاله بناء فكرة التوحيد بشكل أعطاها قدرة تلقينية جعلت مضامينها مستساغة ومفهومة لدى الخاصة والعامة على السواء، فأصبح بذلك كتاب التوحيد المرجع الأساسي في مادة العقيدة عند سلفيي العصر الحديث.

الاتفاق في الأصول الفكرية والعقدية وفي المنهج هو ما ميّز الحراك السلفي، التاريخي، ولقد صاغ ابن حنبل «المنهج» الذي به يأخذ الإسلام، أصولًا وفروعًا من النصوص والمأثورات وذلك في مواجهة منهج متكلمي المعتزلة الذين كان للعقل والتأويل شأن عظيم في المنهج الذي أخذوا بواسطته الإسلام. ولقد بلغ من اتباع ابن حنبل للنصوص حدًّا جعله لا يرجح مسألة على أخرى اعتمادًا على الرأي، أو العقل، أو القياس وذلك في حال تضارب وتعارض النصوص والأدلة في القضية الواحدة، فكان يفتي بالحكمين المختلفين؛ لأن لديه مأثورتين مختلفتين في الموضوع[1].

يحدد ابن القيم تلميذ ابن تيمية معالم هذا المنهج السلفي وأصوله في خمسة أصول:

الأول: يتمثل بالنصوص، فإذا وجد النص يفتى به ولا يلتفت لغيره. ولا يقدم على الحديث الصحيح عملًا، ولا رأيًا، ولا قياسًا، ولا قول صحابي، ولا غيره.

الثاني: يتمثل بما أفتى به الصحابة، فإذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له

(1) وبعبارة ابن القيم: «فإن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عند ابن حنبل في المسألة روايتان...»، انظر: ابن قيم الجوزية ، **أعلام الموقعين**، ج1، ص29.

مخالف منهم فيها، لم يعد إلى غيرها...

الثالث: إذا اختلف الصحابة تخيّر من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسنة ولم يخرج عن أقوالهم، وإن لم يتبين له موافقة أحد حكى الخلاف فيها ولا يجزم بقول.

الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه على القياس.

الخامس: القياس للضرورة، فإذا لم يكن عنده في المسألة نص، ولا قول صحابي، ولا أثر مرسل أو ضعيف، عدل إلى القياس فاستعمله للضرورة.

هذه الأصول الخمسة لمنهج ابن حنبل ترتكز على النص والمأثور، وترفض الرأي والقياس، فضلًا عن العقلانية والتأويل بطبيعة الحال حتى في ترجيح نص على آخر من هذه النصوص.

في أمور الدين ـ لا الدنيا بطبيعة الحال ـ يكاد يتفق علماء الإسلام على أنه لا مجال للرأي أو الاجتهاد إذ ما وجدت النصوص. لكن غالبية العلماء، ما عدا السلفية يشترطون أن تكون النصوص «قطعية الدلالة وقطعية الثبوت» وأن تكون «متواترة» ولا يقبلون «الإلزام» في هذا الباب بأحاديث «الآحاد»، فإذ لم تتوافر فيها هذه الشروط، فإنهم لا يرون مانعًا من إعمال الرأي فيها أو الاجتهاد أو الترجيح، وهو أمر وارد ومقرر بينهم، لكن هذا المنهج غير مقبول؛ بل ممنوع عند علماء السلفية، فالمنهج السلفي يوصي بالتزام الحديث الضعيف والامتناع عن الرأي عند وجوده، ويقبل الإفتاء بالحكمين المختلفين في الأمر الواحد عند وجود نصين متعارضين فيه، وذلك دون إعمال «الرأي» أو الموازنة بينهما أو ترجيح أحدهما، وهم حين لا يجدون نصًّا من كتاب أو سنّة، ولا من مأثورات الصحابة، يجوزون الأخذ بـ«الرأي»، لكنه يبقى مذمومًا ولا يفيد أكثر من «الظن». وهذا الموقف يتسق مع طبيعة المنهج النصوصي.

ولعل هذا ما جعل السلفية مفتقدة إلى الأصول التي تمكنها من مواكبة مستجدات الحياة المعاصرة ومتطلباتها، فالأصول التي أبدعها المسلمون (الاستحسان، الاستصحاب، المصالح المرسلة، الاستصلاح، عمل أهل المدينة، اعتبار المصلحة وتقديمها... إلخ) مستبعدة من المنهج ومغيبة؛ بل فاقدة لشرعيتها. والأصل الوحيد الذي يمكن من خلاله مواكبة مستجدات العصر هو «القياس»، وقد جرى تحجيمه واعتباره غير ملزم، ولا يفيد أكثر من الظن[1]. إذن لا مكان ولا مساحة للرأي والقياس في المنهج النصوصي. في المقابل منح المنهج السلفي «الإجماع» سلطة نافذة على الأصول الأخرى، ذلك إن «إجماع» الصحابة الذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى من البعثة جعل هذا الأصل عندهم يتمتع بحصانة يتم على أساسها قياس جميع الأصول الأخرى، بما فيها نصوص الكتاب والسنة. وأكثر من ذلك منح «الإجماع» مرتبة الحجة غير القابلة للنسخ، بحيث لا يتغير بإجماع آخر انعقد في العصور التالية؛ إذ لا يجوز إحداث تأويل جديد بعد إجماع على تأويل حدث في عهد الصحابة[2].

يتضخم دور النص إلى أقصاه عند السلفيين، ويتهمش دور الفاعل الإنساني في تفسيره لهذا النص إلا من خلال قرّائه من الصحابة والتابعين، والنص مشتمل على معظم جوانب الحياة، وتنحصر وظيفة المسلم في التلقي والتطبيق، الأمر الذي يعني الالتزام بالحدود الدنيا للمعنى الذي ينتجه النص، والوقوف عند الدرجة صفر من التأويل، حسب تعبير رولان بارث، وهذا يعني معارضة كل فائض عن المعنى الذي تكوّن عند السلف الذين عايشوا نزول النص وتطبيقه.

لقد عقد ابن القيم في كتابه «أعلام الموقعين» فصولًا ثلاثة، اعتبرها من

---

(1) محمد عمارة، السلفية، ص28_29.

(2) عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (1971_2004)**، ص130.

أهم فصول الكتاب وجعل عنوان الأول «في بيان شمول النصوص للأحكام والاكتفاء بها عن الرأي والقياس»، والثاني «في سقوط الرأي والاجتهاد والقياس، وبطلانها مع وجود النص»، والثالث «في بيان أن أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح، وليس في ما جاء به الرسول حكم يخالف الميزان والقياس الصحيح»[1]. وهذا يمثل تمام الموقف السلفي النصوصي من القياس.

إذن النص، لا التأويل، ولا الذوق ولا العقل ولا السببية، فالتأويل أفسد الأديان كلها، والذوق كما الوجد أمور ذاتية قد تذهب بالنفوس، وهم وإن لم ينكروا العقل، لأن السمعيات تحدثت عنه، لكنهم إنما جعلوه «غريزة جعلها الله في الإنسان يعقل بها» وليس جوهرًا مجردًا «يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة» كما يذهب الكثير من علماء الإسلام، وهذا يعني وفق تصورهم بأن العقل عدم مستقل بالإدراك كسبب أول لهذا الإدراك، مما يزكي هذا التفسير حكمهم بالضعف أو الوضع على كل ما ورد في فضل العقل من الأحاديث[2]. مما يضعنا أمام موقف يغضّ من شأن العقل لحساب النصوص والسمعيات. أما السببية فيرفضونها كلزوم المعلول عن العلّة دائمًا وأبدًا دون تخلف، لأن هذا منهج الطبائعية والدهرية، فعندهم السبب يظل محتاجًا دائمًا وأبدًا كي يفعل المسبب، إلى سبب آخر، والسبب الذي يفعل دون حاجة إلى سبب غيره هو الله سبحانه. فهو خالق السبب والمقدر له. وليس في المخلوقات سبب مستقل بفعل خير ولا دفع ضرر؛ بل كل ما هو سبب فهو محتاج إلى سبب آخر يعاونه، وإلى ما يدفع عنه الضرر الذي

---

(1) انظر: ابن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين**، ج1، ص268، 333_337، 350.

(2) ابن تيمية، **العبودية**، ص568؛ **«الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان»**، ص776، انظر النسخة الإلكترونية على الرابط:

http://waratel.net/lara/5/081.pdf.

يعارضه ويمانعه، وهو، سبحانه، وحده الغني عن كل ما سواه...»[1]. إذن النصوص وحدها هي مصدر الحلال والحرام، ذلك أن إيجاد منطقة وسطى بين منكري السببية ومثبتيها بإطلاق سرعان ما تضيق؛ لأن الأسباب ما لم تستقل بالفعل لم تكن فاعلة على التحقيق، ومن ثم لم تكن أسبابًا للمسببات. والقول إنها مستقلة بالفعل لا يتعارض مع كونها مخلوقة لله، فمثلها كمثل القوانين والسنن في الكون، برأها الله لتفعل هي أفعالها دون تبديل، لكنها العقلية النصوصية ترفض بالإجمال استخدام السببية الاجتماعية كعنصر أساسي في التحليل، وتعتبر المجتمع كيانًا عقديًّا وليس متحدًا اجتماعيًّا وإنسانيًّا مترابطًا تجمعه أيضًا مصالح وتناقضات، وإذا ما أشير في خطابهم إلى بعض مظاهر الحراك الاجتماعي، فغالبًا ما يأتي سياق التبرير أو التنديد دون تحليل الأسباب والدوافع.

- في المقابل يركز السلفيون على رفض التجليات الثقافية للإسلام الموروث والمحلي لصالح الانتصار لصحيح الإسلام باعتبار أنه فقد نقاءه وصفاءه الأصليين بتأثير ظروف المكان والزمان. لذلك يكثفون هجومهم على الممارسات البدعية، مستفيدين من فقدانها لمشروعيتها الاجتماعية في ظل الانقراض المتواصل لأشكال الحياة التي ولدتها لتصبح طقوسًا تمارس بحكم العادة في غالب الأحيان ومفتقدة لغائية معينة، سوى ما تدرّه على بعض منظميها من خيرات مادية أو رمزية. وفي القاموس السلفي تطلق كلمة «بدعة» على المحدثات الطارئة في الدين على مستوى العبادة والسلوك والتي تفتقد إلى شرعية نصية واضحة في القرآن والسنة أو سلوك الصحابة، وهم كثيرًا ما يوظفون مفهوم البدعة عندما يريدون تمييز منهجيتهم الدعوية عن تلك السائدة لدى الحركات الإسلامية، التي يرى العديد من الناشطين فيها أن هذه الوسائل اجتهادية، بما يعني حرية الداعي في اختيار ما يراه من

(1) ابن تيمية، **الواسطة بين الحق والخلق**، ص148و149؛ **العبودية**، ص605ـ606.

الوسائل لتحقيق الصلاح والهداية للمدعوّين. لكن السلفيين يقولون إن وسائل الدعوة مبنية كلها على التوقيف، ذلك أن حال الأمة لا يصلح عندهم إلا بما صلح بها الأولون وأصلحوا، والطريق إليه هو السبيل الذي درج عليه النبي (ص) وصحابته والسبل التي اعتمدوها (الخطب.. الحلقات العلمية، الإفتاء، الجهاد، النصيحة للأمة والعامة)، أما غيرها من الوسائل التي تستعملها الحركات الدعوية الأخرى، فهي بدعية، كتأسيس أحزاب وجمعيات وغيرها من مسائل تفصيلية محدثة.

أيضًا يذكر هجوم السلفية على البدع الطرقية والصوفية ومختلف المفاهيم المرتبطة بها، وكل ما يتعلق بالثقافة التقليدية وأنظمتها الرمزية المخالفة وفق تصورها لعقيدة التوحيد. فإكرام الأولياء، وبناء القبب على قبورهم، والحج إليهم يعتبر حالة وثنية دالة على الشرك بالله تجب محاربتها، كما يعد مفهوم التبرك بالأولياء وتقديس بعضهم منكرًا، وأشد ما تنتقد أيضًا ما يسمى «الحضرة» أو الذكر الجماعي في القاموس الصوفي، وكل ما يتعلق بالمبالغة وتقديس شيوخ الطرق والبيعة لهم؛ لأن البيعة لا تكون إلا لإمام المسلمين، وثمة لائحة طويلة من الممارسات البدعية التي سيتتبعها السلفيون بالإنكار والمحاربة.

هذه الطريقة النصوصية في التحليل والمحاكمة في الخطاب السلفي قادت بعض الأقلام، بحسب تخصصها في علم المصطلح و«الجرح والتعديل» إلى الانفتاح على غير العلوم الإسلامية الرئيسية (حديث وفقه وأصول)، أي على مجموعة الاهتمامات التي تدخل في الإنتاج الإسلامي، ومنها النقد والأدب والتاريخ، وإن كان ذلك بغرض تصحيح الأحاديث النبوية والروايات التي ترد في أثناء الكتابة في هذه المجالات، وهي انصبت على تقييم الأفكار والأشخاص سواء أكانت طبيعة كتاباتهم شرعية أم فكرية عامة.

وقد اتخذت الوهابية موقفًا صارمًا في تبنيها لنظرية «الموازنات»،

وخاصةً في ما يتعلق بمسائل «الجرح والتعديل»، وحين سئل الشيخ عبد العزيز بن باز: هل من الواجب ذكر محاسن أهل البدع في معرض الجرح إلى جانب مساوئهم بما يعني الموازنة بين الخطإ والصواب عندهم؟ أجاب أن المقصود التحذير من أخطائهم. وإذا سأل السائل؟ ما عندهم من الحق وماذا وافقوا فيه أهل السنة؟ يُبين ذلك، لكن المقصود الأعظم بيان ما عندهم من الباطل لتحذير السائل لئلا يميل إليهم. لكنه لا يرى ضرورة ملزمة لأن يتلازم ذكر السيئات مع الحسنات، فعنده «من بدعته تكفّره بطلت حسناته، وإذا كانت لا تكفره فهو على خطر...». يذهب الشيخ ناصر الدين الألباني إلى تبني الرأي نفسه، فيرى أنه لا مجال لتطبيق «بدعة» الموازنة. وللشيخ محمد بن صالح العثيمين مثل هذا الرأي أيضًا، حيث ميّز بين تقويم الرجل والتحذير من خطئه، ففي الأولى تكون الموازنة من العدل، وفي الثانية ليس تطبيقها من الحكمة؛ لأن السامع في مثل هذه الحالة سيبقى متذبذبًا، كذلك يذهب غالب المشايخ والدعاة الوهابية[1].

هذه المبادئ العامة، تمثل المرجعية الكبرى لكافة التيارات السلفية المعاصرة، إلا أن بعض الاختلاف بدأ ينشب حول بعض المسائل التي تمثل محركات نظرية وحركية عند بعض الجماعات السلفية المعاصرة، كالسلفية الجهادية، وهي تمحورت على المبدإ الرابع المتعلق بموضوع تكفير الحاكم والخروج على طاعته ومنابذته بالسيف. وعلى خلفية هذا الاختلاف قام السجال السلفي باعتبار الجهاديين أهل فتنة وخوارج، واعتبار الإخوان المسلمين والتيار السروري، الذين قبلوا الاحتكام للقوانين الوضعية والدخول إلى المجالس البرلمانية، والتزموا بفكرة البيعة والتنظيم، بأنهم مسيسون، وأن إيمانهم مشوب بالهوى، وأنهم غير مهتمين بالتوحيد باعتباره القضية الأولى في التصور الإسلامي، بينما يقترب نقدهم لجماعة

---

(1) سليمان معرفي، «فقه الموازنات».

التبليغ والدعوة، ذات الأصل الهندي، من انتقادهم للمتصوفة من جهة إهمالهم للعلم الشرعي[1]. وسنعرض أبرز الاتجاهات السلفية المعاصرة التي شهدت انتشارًا وتميزت ببعض الاجتهادات عن التيار الوهابي الرئيسي الذي خرجت من حواضنه دون أن تعمد إلى قطيعة معرفية كاملة معه.

(1) المصدر نفسه، ص12.

الفصل الثالث

السلفية العلمية أو الألبانية: سلطة الحديث

يمكن تصنيفها في سياق التيار السلفي المحافظ والتقليدي الذي اهتم بتحقيق التراث ومحاربة البدع وتصحيح الاعتقادات، وهي المهمة التاريخية التي قامت بها السلفية الوهابية من خلال المؤسسة الرسمية السعودية، إلا أن السلفية الالبانية ومن ثم السلفية المدخلية أو الجامية التي نشأت على نسقها في ما بعد تابعت الاتجاه نفسه مع بعض التمايزات التي اختص بها مشايخها.

يقدم هذا التيار نفسه باعتباره دعوة إلى العودة إلى الأصول ومنهج علمي وعملي حمله الصحابة وتميزوا به وحمله التابعون من بعدهم، وهو فضلًا عن ذلك حركة تجديد لا تؤمن بالعمل الجماعي ويقتصر نشاطها على الجانب الدعوي والتربوي، وتنبذ الحزبية الحركية وتعتبرها ضربًا من الابتداع. إنها تهدف إلى استئناف الحياة الإسلامية وتطبيق الشريعة والوصول إلى الحكم بشكل غير مباشر عن طريق أسلمة المجتمع، أي إنها لا تصطدم مع الأنظمة ولا تنكر شرعية الحاكم الدينية والسياسية على اعتبار أنه ولي الأمر، وتستخدم وسائل دعوية سلمية لنشر مبادئها، وتؤمن أن باب الاجتهاد مفتوح إلى يوم القيامة، والذي من خلاله يمكن الإجابة عن كثير من التساؤلات والشبهات والنوازل المعاصرة التي تمر بها الأمة من خلال الفتاوى والاجتهادات.

الشيخ ناصر الدين الألباني (1914ـ1999)[1] مؤسس هذا التيار الذي يحظى بانتشار في أوساط شعبية متزايدة في العالم الإسلامي هو ألباني الأصل هاجر والده من ألبانيا عام 1332هـ واستقر في دمشق، نجح في التعلم والتبحر بعلوم الحديث بعد أن ذاع صيته، نظرًا إلى قوة حجته بين أقرانه من الطلبة، وبدأت مسيرته داخل المدن السورية المختلفة لإلقاء المحاضرات والدروس، واشتهرت محاضراته وكتبه في العالم الإسلامي إلى أن طلب منه رئيس الجامعة الإسلامية والمفتي العام للمملكة السعودية الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ تدريس علوم الحديث وفقهه في تلك الجامعة، وتمكن من إدخال تدريس علم الإسناد إلى مناهج الجامعة الإسلامية.

جل اهتمام السلفية الألبانية بالمسائل العلمية المتعلقة بتصحيح عقائد وعبادات الناس وتطهيرها مما علق بها من شوائب وانحرافات؛ لذلك ركزت على الأصول العلمية وهي:التوحيد، والاتباع، والتزكية، حيث يقصد بالتوحيد الذي دعت إليه الرسل ونزلت به الكتب والاعتقاد بأن الله سبحانه وتعالى واحد في ملكه وأفعاله، وواحد في ألوهيته وعبادته لا شريك له.

والتوحيد نوعان: توحيد في المعرفة والإثبات، وتوحيد في الطلب والقصد، فالأول هو إثبات حقيقة ذات الرب تعالى وصفاته وأفعاله وأسمائه، وتكلمه بكتبه، وتكليمه لمن شاء من عباده، وإثبات عموم قضائه وقدره وحكمته، وثاني أنواع التوحيد هو التوحيد الإرادي الطلبي، وهو الدعوة إلى عبادته سبحانه وتعالى وحده لا شريك له، وخلع ما يعبد من دونه، وثمة نوع آخر من التوحيد وهو التوحيد العلمي الخبري، من حيث إن

---

(1) وهو من كبار علماء السلفية المعاصرة ومن علماء الحديث النبوي الشريف، تتلمذ على يديه عدد من كبار مشايخ الدعوة السلفية في العالم الإسلامي، وهو سوري من أصل ألباني، توفي في مطلع القرن الواحد والعشرين. انظر الرابط الرسمي للشيخ وفيه السيرة الكاملة له:
http://www.alalbany.net/albany_sirah.php.

القرآن الكريم إما أخبر عن الله تعالى، وأسمائه وصفاته، وأفعاله، **وأقواله،** ومكملات وحقوق التوحيد هي الإلزام بطاعة الله وأمره ونهيه، **وجزاء** توحيده سبحانه وتعالى، وإما أخبر عن إكرام أهل التوحيد وما فعل بهم في الدنيا وما يكرمهم به في الآخرة، وإما أخبر عن أهل الشرك وما فعل بهم في الدنيا من النكال، وما يحل بهم في العقبى من العذاب، الذي هو جزاء من خرج عن حكم التوحيد.

ويقسم التوحيد أيضًا إلى ثلاثة أنواع هي: توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، وتوحيد الألوهية، حيث يعرّف توحيد الربوبية بأنه: إفراد الله تعالى بأفعاله، كالإقرار بأنه الخالق الرازق المدبر، ويعبّر عنه بتوحيد الأفعال الذي يعتبر أمرًا فطريًّا في نفوس البشر، ويعرف توحيد الألوهية بأنه: إفراد الله بالعبادة والخلوص من الشرك، كالصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد والدعاء والسجود، والحب والبغض، والقسم والتعظيم، والخشية والرجاء، والخوف والاستعاذة والاستغاثة والتوكل، والذبح والنذر، ويعرف توحيد الأسماءوالصفات بأنه: الإيمان بما أثبته الله تعالى لنفسه من الأسماء والصفات، وما أثبته له رسول الله (ص)، بلا تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل.

ويعتبر أتباع الشيخ الألباني أنهم الفئة الوحيدة التي تركز على أصول التوحيد العظيمة، وقضاياه الكبيرة، وأنه لا يجوز الإخلال بقضية منها، ويصفون غيرهم بالجهل في حقيقة فهم التوحيد.

وقد اشتهر منهج الشيخ ونظريته في التصفية والتربية كطريق للتغيير الإسلامي:

أولًا: التصفية: وفيها ينقّي علماء المسلمين الكتب الشرعية كلها من الأحاديث الضعيفة والموضوعة والإسرائيليات والآراء الفقهية التي تخالف الحديث الصحيح.

ثانيًا: التربية: حيث يتم دعوة وتربية أغلبية المسلمين على هذه الكتب الصافية من أي أخطاء.

يقول الشيخ الألباني إن التصفية تعني تقديم الإسلام مصفّى من كل ما دخل فيه على مرّ هذه القرون والسنين الطوال من العقائد والخرافات ومن البدع والضلالات، ومن ذلك ما دخل فيه من أحاديث غير صحيحة قد تكون موضوعة. فلا بد من تحقيق هذه التصفية؛ لأنه بغيرها لا مجال أبدًا لتحقيق أمنية المسلمين. فالتصفية هذه إنما يراد بها تقديم العلاج، الذي هو الإسلام الذي عالج ما يشبه هذه المشكلة، حينما كان العرب أذلاء، وكانوا يعبدون غير الله تبارك وتعالى. ونحن نخالف كل الجماعات الإسلامية في هذه النقطة، ونرى أنه لا بد من البدء بالتصفية والتربية معًا. أما أن نبدأ بالأمور السياسية، والذين يشتغلون بالسياسة، فقد تكون عقائدهم خرابًا يبابًا، وقد يكون سلوكهم بعيدًا عن الشريعة، ويعملون على تكتيل الناس على كلمة «الإسلام» عامة ليس لديهم مفاهيم واضحة.. وليس لهذا الإسلام أثر في منطلقهم وفي حياتهم.. وفي الوقت نفسه يرفع هؤلاء أصواتهم بأنه لا حكم إلا لله، وهذه كلمة حق، ولكن فاقد الشيء لا يعطيه. العلّة الأولى الكبرى هي في بعدهم عن فهم الإسلام فهمًا صحيحًا.

استنكر الألباني بشدة دعوة الاستعجال للجهاد شأن جماعات الإسلام السياسي، ويدعو السلفيين إلى الصبر، ويؤكد على أن الدعوة إلى التوحيد كانت قبل التشريع وقبل الإصلاح وقبل السياسة، ويستشهد بدعوة أبي الأنبياء والرسل نوح (ع) الذي مكث في قومه قرابة الألف سنة لا يدعو إلا إلى التوحيد.

لذلك يقوم مبدأ التربية عنده على أساسٍ متين بما يعني إصلاح حال الأمة وإكسابها المناعة والحصانة كي لا يفتتن المسلمون كما افتتن الذين من قبلهم ويصابوا بمرض حب الدنيا وكراهة الموت، فعنده العمل بقول الله تعالى: ﴿إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ﴾[1] تعني العمل بأحكامه، فإذا كان نصر الله لا يتحقق إلا بإقامة أحكامه، فكيف يمكننا أن ندخل في الجهاد عمليًا؟ لا بد

---

(1) سورة محمد: الآية 7.

قبل الشروع بالجهاد من تصحيح العقيدة وتربية النفس، ومحاربة كل غفلة أو تغافل، وكل خلاف أو تنازع ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[1] وحين نقضي على هذا التنازع وعلى هذه الغفلة، ونحل محلها الصحوة والائتلاف والاتفاق، نتجه إلى تحقيق القوة المادية ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾[2] يستشهد الألباني بقول للإمام حسن البنا دون أن يسميه فيقول: يعجبني في هذا المقام قول أحد الدعاة من غير السلفيين، ولكن أصحابه لا يعملون بهذا القول: «أقيموا دولة الإسلام في قلوبكم تقم دولته في أرضكم». إن أكثر الدعاة يخطئون حين يغفلون مبدأنا هذا، حين يقولون إن الوقت ليس وقت التصفية والتربية، وإنما وقت التكتل والتجمع.. كيف يتحقق هذا والخلاف قائم في الأصول والفروع.. إنه الضعف الذي استشرى في المسلمين ودواؤه الوحيد يتلخص في العودة السليمة إلى الإسلام الصحيح أو في تطبيق منهجنا في التصفية والتربية...»[3].

يؤكد الشيخ الألباني استحالة قيام دولة الإسلام دون المرور بسياستي «التصفية والتربية» عن طريق أسلمة المجتمع، ولا يمكن تحقيق ذلك عن طريق الاشتغال مباشرة بالسياسة ديموقراطيًا باعتبارها طريقة كفرية، أو بالثورة والانقلاب باعتبارها بدعة لم ترد عن النبي، على الرغم من اعتباره الأنظمة والحكومات، في غالبها، فاسدة أو مرتدة أو كافرة، إلا أنّ هذا الكفر والفساد متحققان في المجتمع أيضًا، فالإسلام عنده في غربة حقيقية، ولا يمكن الفصل بين الدولة والمجتمع، من حيث الحكم والوصف.

من هنا يؤكد الألباني أن دعوته ليست سياسية وعبارته الأثيرة هي: «من السياسة اليوم ترك السياسة»، ومؤدى دعوته «علّم قبل أن تجمع» أو «ثقّف قبل أن تكتل»، فهو يرى أن الجماعات الأخرى بما فيها الإخوان، والتحرير،

(1) سورة الأنفال: الآية 46.

(2) سورة الأنفال: الآية 60.

(3) انظر الرابط الآتي على موقع الشيخ: http://www.alalbany.net/misc006.php

والتبليغ كلها جماعات تهتم بمسألة الكم على حساب مسألة النوع. وفي الواقع أثارت آراء وأفكار الألباني الكثير من الاهتمام والكثير من الانتقاد، وخاصة من التيارات الحركية والسياسية، فقد أخذ عليها تزكية الذات واحتكار تمثيل الإسلام والامتناع عن الفهم المقاصدي للإسلام، إلا أن الأهم هو اتهامها بتعميم ذهنية الخنوع وثقافة السمع والطاعة للحكام من خلال رفعهم لشعار ترك السياسة وعدم تكفيرهم لمن يحكم بغير الشريعة، ويستدلون على ذلك بعدد من فتاوى الشيخ، وأهمها تلك التي أثارت الكثير من النقاش حول عدم تبنيه لفكرة المقاومة عبر فتواه الشهيرة بضرورة خروج الفلسطينيين من فلسطين والهجرة منها اتباعًا لمنهج القرآن في شأن المستضعفين[1].

برز من بين طلابه محمد إبراهيم شقرة وعلي الحلبي، وسليم الهلالي، ومحمد موسى نصر، ومشهور سلمان، كممثلين لهذا الاتجاه وأصدروا مجلة حملت اسم «الأصالة» ثم أنشأوا مركز «الإمام الألباني» في مدينة عمان في الأردن. وعقب وفاته شهد التيار بعض الخلافات والانقسامات بين رموزه تمحورت حول خلافة الألباني، وهي ما تزال قائمة تتخذ أحيانًا طابعًا فقهيًّا وعقديًّا وأحيانًا ماليًّا. وأهمها الخلاف الكبير الحاصل بين الشيخ محمد إبراهيم شقرة وتلامذته من جهة، وبين مجموعة يطلقون على أنفسهم تلاميذ الألباني من جهة ثانية، تمخض عنه تمحور أدى إلى توجه مجموعة من أفراد هذا التيار إلى العمل التنظيمي المؤسسي ـوإن بشكل بسيطـ، وذلك من خلال إنشاء «مركز الإمام الألباني للدراسات العلمية والمنهجية» بتاريخ: 18/ 1/ 2001، وضمت هيئته التأسيسية كلاًّ من سليم الهلالي مديرًا للمركز، ومحمد موسى نصر نائبًا له، وعضوية كل من حسن الحلبي ومشهور حسن سلمان، وقد عدّ مراقبون تأسيس هذا المركز تطورًا

---

(1) ناصر الدين الألباني، **فتاوى الألباني**، ص87؛ انظر كتابًا مستقلًا عن الموضوع: محمد كامل القصاب، **السلفيون وقضية فلسطين**، ص 54ـ57.

مخالفًا لما كانت تتبناه السلفية التقليدية ومنها بطبيعة الحال الألبانية من اعتبارها لبدعية العمل التنظيمي والمؤسسي. مع ذلك بقي هذا التيار محافظًا على جمود خطابه تجاه الجماعات المخالفة له وما زال يتهيب الانخراط في العمل الاجتماعي المباشر. وقد كان لفتوى اللجنة الدائمة السعودية الصادرة بتاريخ: 14/ 6/ 1421هـ بحق أحد رموز هذا التيار، علي الحلبي، بأنه يتبنى مذهب الإرجاء أثرٌ سلبيٌّ على هذا التيار؛ إذ إن التيار كله يتبنى الآراء الرئيسية المنتقدة من قبل اللجنة[1].

في الواقع يمكن اعتبار السلفية الألبانية ممثلة للتدين الشعبي التقليدي الذي يسعى إلى تكريس ممارسة العبادات المتوافقة مع تقاليد المجتمع وخصوصياته الثقافية والحضارية والاجتماعية، وهو في إطاره الشعبوي يعمل كي لا يتناقض مع المؤسسة الفقهية الرسمية؛ بل يسعى ليكون مكملًا لها بعيدًا عن رسميات وتقاليد المناصب السلطوية. فالسلفية الألبانية التي نجحت في الأوساط الشعبية والمهمشة في أن تمثل نوعًا من السلطة الدينية الشعبية من خلال تركيزها على مفهوم التصفية والتربية كمنهج تغيير تتجه إلى المجتمع وتقيم علاقات طبيعية مع السلطات الحاكمة، وتتكيف مع المتغيرات والظروف الحادثة، وتتلون سياسيًّا بحسب الأنظمة والقوانين السارية في البلدان المختلفة، متجنبةً على الدوام الصدام مع السلطات، مركزةً اهتمامها على تصحيح عقائد وعبادات الناس وتطهيرها مما علق بها من شوائب وانحرافات وبدع، وخاصةً في القضايا التي تتعلق بالتوحيد والاتباع والتزكية.

---

(1) مروان شحادة، «**السلفية الألبانية: الأسس ومناهج التغيير وموقف الحركات الإسلامية منها**»، الحقيقة الدولية، 9 أيلول 2011.

الفصل الرابع

السلفية الحركية أو السرورية: الولادة المتعثرة

تيار الصحوة الإسلامية أو التيار الصحوي هو تيار وهابي العقيدة، إخواني الفكر والتنظيم، برز بقوة خلال ثمانينات القرن الماضي ويطلق عليه خصومه تسمية التيار السروري أو القطبي، أما تسميته بالسروري فهي نسبة إلى القيادي الإخواني السوري السابق الشيخ محمد سرور زين العابدين بن نايف المولود سنة 1938[1]، الذي قدم إلى المملكة العربية السعودية في منتصف ستينات القرن الماضي وعمل أستاذًا في معهد بريدة العلمي لمدة تزيد عن ثماني سنوات، هاجر بعدها إلى الكويت، وانتقل بعد إقامته فيها أربع سنوات إلى لندن التي أسس فيها مركز دراسات السنة النبوية في مدينة برمنجهام البريطانية، وأصدر فيها مجلة السنة النبوية التي لعبت دورًا

(1) كان محمد بن سرور عضوًا متوسط الرتبة في تنظيم الإخوان قبل أن يقترب من التيار القطبي الذي كان في ذلك الوقت أقلية صغيرة بين الإخوان السوريين بزعامة مروان حديد الذي كان أول من دعا إلى القتال المسلح في سوريا. وفي الشأن الديني وجد أن ميول الإخوان فيها الكثير من البراغماتية، بما فيها فرع دمشق بقيادة عصام العطار الذي كان أكثر تمسكًا بالمسائل العقيدية من فرعي حلب وحماه، لذلك قرر مغادرة سوريا أواسط الستينات والتوجه إلى السعوديّة. لمزيد من المعلومات عن شخصية هذا الداعية انظر:
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%B3%D8%B1%D9%88%D8%B1.

كبيرًا أثناء حرب الخليج الثانية خلال الصراع الذي احتدم بين هذا التيار والسلطات السعودية الحاكمة على خلفية فتوى استقدام القوات الأمريكية لحماية المملكة وتحرير الكويت، ويقيم الشيخ سرور حاليًّا في العاصمة الأردنية عمان.

استنادًا إلى أغلب الروايات المتوافرة، ظهرت الجماعة السرورية ثاني الجماعات السعودية الكبرى في أواخر الستينات أي خلال الفترة ذاتها تقريبًا التي ظهرت فيها جماعات الإخوان المسلمين، وذلك حسب متابعات ستيفان لاكروا الميدانية ومقابلاته مع الكثير من الناشطين حينها[1].

يؤكد جمال سلطان أن السرورية تيار وليست تنظيمًا حركيًّا، ويعتبر أن الالتباس المتعلق بالتسمية إنما يعود إلى طبيعة الحياة الدينية في المملكة حينما رحل إليها الشيخ سرور، «حيث كانت الحياة هناك ذات طابع تقليدي منفصل تمامًا عن الحياة السياسية» وفي ما بعد نتيجة الثورة الإيرانية والاحتلال الأميركي للعراق ظهر جيل جديد من الدعاة الإسلاميين ينطلق خطابهم الدعوي من الاهتمام بالشأن العام والقضايا المثارة على الساحة، وكان من الطبيعي أن تكون السياسة إحدى القضايا المطروحة على أجندتهم. ويضيف أنّ سرورًا كان من بين هؤلاء الذين امتلكوا رؤية سياسية، وقاد قافلة الحديث في الشأن العام، وكان ذلك سببًا في ترحيله من السعودية، ثم في ما بعد أصبح كل من تحدث من الدعاة بعده في المجال العام والسياسة يوصف بالسرورية. وهو اتهام عدواني أكثر منه تصنيف. والواقع أن كثيرًا من الباحثين يعيدون مسألة عدم الاعتراف بوجود جماعة حركية إلى استراتيجية عمل جماعات الإسلام السياسي في البلدان التي لا تسمح بتأسيس أحزاب سياسية أو حتى منظمات أهلية كما هو الحال في السعودية، مضافًا إلى

(1) ستيفان لاكروا، زمن الصحوة، **الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012، ص95، وذلك نقلًا عن مقابلاته مع سعد الفقيه ومع سروريين سابقين رفضوا الكشف عن هوياتهم.

أن مثل هذا الفرز قد يواجه برفض شرائح تقليدية لا تزال تعتقد أن العمل الحزبي يخالف منهج أهل السنة والجماعة، وأنه من العصبية كما يذهب الباحث يوسف الديني ويتفق مع هذا الرأي الدكتور عوض القرني المفكر والداعية الإسلامي السعودي[1].

وفي هذا يصف الداعية عوض القرني واقع النشأة، فيقول إن الدولة السعودية لم تسمح خلال تاريخها بوجود تنظيمات إسلامية، وحتى وجود الإخوان المسلمين في السعودية اشترط فيه البعد عن التنظيم، لكن هذا لم يمنع الإخوان من الانتشار والعمل الدعوي. فالسعودية قامت على أساس تحكيم الشريعة ومهمة الدولة حماية العقيدة، لذلك تعتبر الدولة أن الحاجة لقيام مثل تلك التنظيمات الإسلامية غير موجودة. ويقدم القرني رؤية مغايرة لنشأة السرورية، حيث يرى أن سرورًا حمل من المشهد الديني والدعوي في السعودية أكثر مما أثر فيه، فقد ترافق وجوده مع نشأة ما عرف بالصحوة الإسلامية حينها وقد لا يكون محمد سرور زين العابدين الرمز الأوحد لهذا التيار؛ لكنه الأكثر شهرة والأكثر تأثيرًا وتنظيرًا. وأصبح لهذا التيار العديد من المواقف المتقاربة والمتشابهة والرموز الفكرية والدعوية في المملكة وخارجها تجمعهم علاقات على طريقة «التقاطع الفكري»[2].

الجدل حول وجود هذا التيار الذي بات متفقًا على تسميته في الوسط الإعلامي فضلًا عن الوسط الحركي بـ«التيار السروري»، والذي بات يشكل ظاهرة محسوسة في هذا الوسط، يعود بشكل كبير لحالة السرية والكتمان التي فرضها مؤسسوه كجدار حديدي حوله، وهو ما فتح الباب واسعًا أمام الكثير من الأقاويل والشائعات والأخبار والتكهنات حول هذا التيار طوال فترة التسعينات وحتى اليوم.

---

(1) السيد زايد، **السرورية تيار دعوي أم تنظيم حركي**، انظر الرابط:
http://www.nokhbah.net/vb/showthread.php?t=7691.

(2) المصدر نفسه.

فالسرورية كتيار إسلامي حركي -سواء قبل أصحابه هذه التسمية أو لا- صارت واقعًا لا يمكن تجاهله اليوم بفعل حضوره القوي من خلال العديد من الرموز والأنشطة والمؤسسات والجمعيات والجامعات والمراكز والمجلات، على الرغم من الظهور الإعلامي النادر لمؤسس هذا التيار وأبيه الروحي الشيخ سرور بن نايف زين العابدين، والذي كان أهمه الظهورعلى على فضائية الحوار اللندنية -المحسوبة على تنظيم الإخوان الدولي- في برنامج مراجعات الذي يعده الكاتب والمفكر الإسلامي الفلسطيني الدكتور عزام التميمي مدير معهد دراسات الفكر السياسي الإسلامي في لندن.

لا يمكن النظر إلى هذا التيار بمعزل عما شهدته الحركة الإسلامية من صعود أواخر سبعينات القرن العشرين وعودة الروح للطرح الإسلامي بعد انتكاسات الايديولوجية القومية، وذلك في إطار ما عرف بظاهرة الصحوة الإسلامية.

ضمن هذا السياق، يمكن قراءة السرورية كحركة إسلامية جديدة نسبيًا، وهي تحمل ملامح التطوير والتغيير في فكر وتيار الإخوان المسلمين، كي يتوافق مع مقولات الفكر الوهابي السلفي الذي يعتمد مقولات الإمام محمد بن عبد الوهاب والحنبلية الجديدة، وذلك في محاولة للمصالحة بين حاكمية سيد قطب وتوحيد محمد بن عبد الوهاب.

شكّلت السرورية عمليًا حلقة الوصل بين تحولات التيارات الدينية السعودية من حالة السكون والجمود العلمي والفقهي للوهابية إلى اتجاه حركي اتخذ من الجهاد الأفغاني حقلًا له مع بروز الحركات الجهادية حينها. على هذا الأساس تُعرّف السلفية السرورية بشكلٍ اعتباطي من قبل بعضٍ بأنها خلطة توفيقية مطورة من الإخوانية القطبية والوهابية السلفية، ويوصفُ الشيخ سرور بأنه منظّر هذا التيار الذي أقامه على ثلاث دعائم تمثلت بحركية الإخوان، وثورية قطب، وسلفية ابن تيمية.

باختصار يمكن القول إن السرورية تميزت كدعوة وحركة جديدة بقدرتها

على الجمع بين التصورات القطبية-المودودية في الرؤية المنهجية للتغيير، واستنادًا إلى التوفيق بين عقيدة الولاء والبراء ومفاهيم الحاكمية والجاهلية، وبين الأسس العقدية والفقهية والمنهجية للسلفية الوهابية في التعاطي مع الأصول ومصادر التشريع.

شهدت الثمانينات تبلور التيار السروري في البيئة السعودية، حيث كانت بداية التأسيس لاستقلالهم الفكري الكامل عن الإخوان، في المملكة العربية السعودية، وكان الطرفان -على الرغم من بعض الفروقات حتى ذلك الحين-، ينهلان من المدونة المرجعية نفسها المكونة أساسًا من مؤلفات محمد قطب (وسيد قطب) ومجلة المجتمع، هذا من جهة، ومن جهة أخرى المؤلفات الكلاسيكية للمدرسة الوهابية. تغيّر الأمر منذ العام 1986 مع تأسيس «المنتدى الإسلامي» في لندن، الذي أصبح يصدر مجلة «البيان» والتي تحولت على مدى بضع سنين إلى الوعاء الفكري لكل الحلقات السرورية في المملكة، وغدا مرجعًا أساسيًّا للتيار في الخارج، وعلى رأسهم مؤسس المجلة السوري محمد العبدة، الذي ظهرت إلى جانبه أسماء أخرى كمحمد الدرويش (المنظر الأساسي في مجال التربية ضمن التيار السروري) وعبد العزيز الجليل (مؤسس إحدى أهم المكتبات السرورية في الرياض)، وعبد العزيز العبد اللطيف أستاذ العقيدة المعروف بجامعة الإمام، الضامن للمشروعية الوهابية للجماعة. وقد تمكنت «البيان» من استقطاب وتوسيع شبكتها خارج المملكة بسرعة، ونجد بين هؤلاء شخصيات ذات وزن كالمصري جمال سلطان، والسوداني جعفر شيخ إدريس، المختلفين مع الإخوان المسلمين في بلديهما والمدافعين عن المدرسة الوهابية، وسيكون لكتابات سلطان تأثير كبير في المملكة وخاصةً تلك التي تندد بالتيارات الفكرية غير الإسلامية أوالإسلامية غير السلفية[1].

في الواقع لعب هذا التيار دورًا هامًّا في تحريك قطاعات شبابية هامة

(1) ستيفان لاكروا، زمن الصحوة، الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، ص169.

في الأوساط السعودية، وبرز ذلك بوضوح في الأنشطة الطلابية والسعي للسيطرة على المؤسسات التربوية الكبرى. وفي أواسط الثمانينات شهد التيار نقلة في منظومة تفكيره وحركيته؛ إذ أصبح التشهير بـ«الإرجاء» قاطرة علماء الصحوة والسرورية في المملكة. وقد ضمت مجلة البيان في أول عدد لها عام 1986 مقالًا مطولًا بعنوان: «الإرجاء والمرجئة» عرض حججًا نجدها أكثر تفصيلًا في أطروحة الدكتوراه التي قدمها سفر الحوالي في السنة نفسها (ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي)[1] والتي أشرف عليها محمد قطب في جامعة أم القرى. والباحث يذكر في مقدمته أنه يدرس الإرجاء باعتباره ظاهرة فكرية، وليس كفرقة تاريخية طواها التاريخ، ويترتب على ذلك بطبيعة الحال كشف بعض اتجاهات الإرجاء في الدعوة الإسلامية المعاصرة. لا بد من الإشارة هنا إلى أن مفهوم الإرجاء ارتبط ومنذ البداية بفكرة عدم التدخل في السياسة. بعدها توسّع هذا المفهوم ليشير إلى الذين يحكمون على المؤمن (وتجاوزًا على الحاكم) انطلاقًا من شهادته فقط لا من أفعاله أو مدى قيامه بواجباته التعبدية[2].

منذ ذلك الحين، ولأسباب متعددة، بدأ الخلاف يتعمق بين التيار الصحوي والسروري في السعودية عمومًا والمؤسسة الحاكمة خاصة، وقد كانت الانتفاضة الفلسطينية سنة 1987 محور الجدالات، في ذلك الحين ظهر العدد الأول من مجلة السنّة (كانون الأول/ ديسمبر 1978)[3] بمبادرة من محمد سرور زين العابدين، الذي كان لكتابه «وجاء دور المجوس»[4] شهرة كبيرة، وحقق انتشارًا كثيفًا في ذلك الحين، وعلى الرغم من التقاطع

---

(1) سفر الحوالي، **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**. انظر: www.alhawali.com

(2) مقال المرجئة في **موسوعة الإسلام** (ليدن..بريل).

(3) عن مركز الدراسات الإسلامية في برمينغهام (Bermingham) في لندن، ويمكن اعتباره حدثًا رمزيًا لصعود الاحتجاج الصحوي السروري في السعودية.

(4) وكان قد نشره بتوقيع عبد الله الغريب لحماية نفسه عندما كان مقيمًا في الكويت، وهو متوفر على موقعه: www.surour.net

مع محمد العبدة، فقد تطلع مركز الدراسات الإسلامية إلى أن يكون «مركز أبحاث» سروريًّا بالكامل، وهكذا أصبحت مجلة «السنّة» مرجعًا أساسيًّا للحلقات السرورية، وبقي الاختلاف بينها وبين «البيان» في مسألة الهجوم العنيف الذي كانت تخص به الحكم في السعودية.

ولم يطل الوقت إلى أن وقع الصدام بين رموز الصحوة السعوديين والنظام إثر مطالبتهم بالإصلاح وتقديمهم ما عرف بمذكرة النصيحة، فدخل الكثير منهم إلى السجون[1]. ثم تم في ما بعد إجراء تسويات وحوارات ومراجعات إثر إقدام النظام على بعض الإصلاحات.

تأثيرات هذا التيار الفكرية عبر رموزه، وخاصةً بعد خروجهم من السجون، تضاعفت وامتدت إلى العالم الإسلامي، وهو يضم مفكرين ودعاة كبارًا كالشيخ سفر الحوالي، وناصر العمر، وسلمان العودة، وعائض القرني، ومحسن العواجي، وعلى الرغم من الاختلافات ببعض الفروع إلا أنهم يشتركون في عددٍ من الأفكار الرئيسية التي تدور حول الحاكمية وتكفير المخالفين والشدة عليهم، وإن توقف بعضهم في مسألة تكفير «المُعَيّن»، ومسألة الولاء والبراء التي هي ركنٌ أصيل في منهجهم، حيث الولاء في الدين، وليست الوطنية عندهم إلا بدعة استعمارية غربية، وأما القومية فهي فكرة شيطانية صدرها الغرب لنا. ولا تتردد السرورية في انتقاد الوهابيين التقليديين، وتصفهم بأتباع الإسلام القشري أي الذي يتمسك بالظواهر دون جواهر الأمور كالحكم والدولة، مع ذلك لا تطابق بين السرورية والسلفية الجهادية؛ بل إن العلاقة ملتبسة بينهما إلى أبعد الحدود. يمكن أن يقال إن السرورية قد شكّلت جسرًا فقهيًّا وحلقة وصلٍ فكرية بين أسامة بن لادن

(1) ومنهم سليمان العودة وسفر الحوالي في 13 و14 أيلو/ سبتمبر 1994. محمد الحفيف وسليمان الضحيان وعبد العزيز الوهيبي وعبد العزيز القاسم، وأيضًا عائض القرني وناصر العمر وحمود الشعوبي وسليمان الرشوري وعلي الخضير. تحدث وزير الداخلية على 110 معتقلين بينما تحدثت لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية من الآلاف.

وسيد قطب، فضلًا عن السلفية التقليدية، لذلك لم يكن غريبًا أن العديد من قيادات ورموز القاعدة وتيار السلفية الجهادية قد تتلمذوا أو مروا في حضانةٍ فكرية داخل التيار السروري قبل أن يقفزوا باتجاه التيار الجهادي.

الاختلاف الذي نشأ بين الشيخ سرور وبين السلفية الجهادية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول معروف، إلا أن النزوع نحو التكفير للمخالفين والترحيب بالخروج على الحكام والأنظمة يمثل أرضية مشتركة قوية بين التيارين، وهو ما يصفه الشيخ الألباني بظاهرة الخوارج الجدد. يبقى موقف السروريين المعلن قادرًا على التواؤم والتورية مع تميزه بالتركيز على مسألتين، أكثر من السلفية الجهادية، وهما: نقد الشيعة، ونقد العلمانية والعلمانيين. ومع ذلك بقيت السرورية على معارضتها للسلفية الجهادية وللقاعدة، التي هاجمتهم بدورها ووصفتهم بالتخاذل والجبن، كما دللت على تحولاتهم من خلال كتبهم وتصريحاتهم قبل فترة التقارب مع النظام السعودي كما يذكر يوسف العييري في رسالته لكلٍّ من الشيخ العودة والحوالي.

صحيح أن السرورية في السعودية كانت التيار الأقوى والأكثر تواجدًا بحكم طبيعة منشإ هذا التيار في البيئة السعودية على الرغم من تراجع حضورها بعض الشيء لأسباب عدّة، لكن هذا لا يعني أن هذا التيار ليس له امتداد ولا تواجد في أي من المناطق الأخرى على امتداد العالم العربي والإسلامي؛ بل العكس هوالصحيح فقد مكّنت الوفرة المالية التي يتمتع بها هذا التنظيم من تواجده في كل مكان يريد أن يتواجد فيه، حتى أنه اتخذ من العاصمة البريطانية لندن مقرًّا فكريًّا وتنظيميًّا له فترة من الزمن.

وقد عمل السروريون على تأسيس المنتدى الإسلامي، وهو عبارة عن مؤسسة إسلامية كبرى تدير عددًا من الأنشطة والبرامج الفكرية السياسية والدعوية والحركية والإعلامية، وتعد مجلة البيان اللندنية الشهيرة أحد

إصداراته، فضلًا عن التقرير الاستراتيجي السنوي مضافًا إلى عدد من الإصدارات الإنجليزية وفي مقدمتها مجلة الجمعة.

والإمكانيات التي يمتلكها هذا التيار سهلت له التواجد في الكثير من البلدان العربية وفي مقدمتها اليمن التي يعدحضوره فيها قويًّا ويقع في المرتبة الثانية بعد المملكة السعودية، وكذلك الأمر في مصر حيث يمثلهم فيها الأستاذ جمال سلطان، وكيل مؤسسي حزب الإصلاح ـتحت التأسيسـ، وناشر ورئيس تحرير كل من صحيفة «المصريون» الإلكترونية ومجلة المنار الجديد.

أما في الجزائر، فيأتي على رأس ممثليهم الشيخ على بلحاج، نائب رئيس جبهة الإنقاذ المحظورة، ويتواجد السروريون أيضًا في كل من البحرين، والإمـارات، والكويت ممثلة بالحركة السلفية العلمية، مع وجود بعض الاختلافات السياسية عن التيار الأم، أما في قطر، فلهم تواجد ملحوظ من خلال مؤسسة عيد آل ثاني الخيرية.

وينقسم السلفيون الحركيون في اليمن إلى جناحين: جناح تابع للشيخ سرور مباشرة وهم أصحاب جمعية الإحسان، وجناح تابع للشيخ المصري المقيم في الكويت عبد الرحمن عبد الخالق، الذي اختلف مع الشيخ سرور أثناء إقامته في الكويت نتيجة بعض أفكار عبد الرحمن عبد الخالق السياسية المنفتحة نسبيًّا في موضوع العمل السياسي والانتخابات والديمقراطية وغيرها من الأفكار في ما يتعلق بالتعامل مع السلطات الحاكمة، وهو أي عبد الرحمن عبد الخالق يعد أحد أهم رموز السلفيةالحركية، ويقترب منه فكريًّا في اليمن جمعية الحكمة اليمانية الخيرية.

لقد مثّلت فترة الثمانينات وحتى بداية التسعينيات فترة ذهبية لما بات يعرف بالصحوة الإسلامية في السعودية، وهي الفترة الذهبية التي استفاد منها السروريون كثيرًا من خلال استغلالهم للخطاب الفكري والدعوي

للعديد من رموز الصحويين في تلك الفترة، ويأتي في مقدمتهم الشيخ الدكتور سلمان العودة ورفيق دربه عائض القرني.

وعلى الرغم من التباس انتماء هذين الشيخين إلى تيارهم، إلا أن ذلك لا يعني عدم اتساق خطابهم مع السرورية، إلا أنهم استفادوا من ذلك بشكل كبير؛ نظرًا إلى نفاذ خطابهم الدعوي وأهميته وتأثيره في المجتمع السعودي الذي لم يألف مثل هذا الخطاب.

إلا أن الحقيقة المغيبة هي أن كلا الشيخين لا يلتقيان مع هذا التيار إلا من خلال بعض التقاطعات الفكرية، ولا يلتزمان تنظيميًّا بأي تيار؛ بل يمثلان تيارًا فكريًّا مستقلًّا سبق في رؤاه وأفكاره الكثير من الحركات الإسلامية في الداخل والخارج السعودي، وخاصة بعد قضائهما ما يقارب الخمس سنوات في السجون السعودية وخصوصًا الشيخ سلمان العودة الذي ظل في السجن من عام 1994م وحتى 1999م.

أما بالنسبة إلى الشيخ سفر الحوالي، فهو -لا شك- أحد أهم رموز التيار السروري في السعودية، وتمّثل محاضراته وكتاباته رافدًا فكريًّا وعقديًّا لأتباع هذا التيار، ويعد كتابه «ظاهرة الإرجاء في العالم الإسلامي» بمثابة رد مبطن على السلفية التقليدية، ومرجعًا فكريًّا وعقديًّا هامًّا لدى هذا التيار[1]. ويعد المفكر الإسلامي المصري المقيم في السعودية محمد قطب الأخ غير الشقيق لسيد قطب إحدى دعائم هذا التيار الحركي الفكرية، وتعد كتبه روافد فكرية رئيسة له.

ويخوض التيار السروري معركة فكرية شديدة مع عدد من التيارات الإسلامية وفي مقدمتهم الإخوان والسلفية الجامية أو المدخلية والمقبلية -إن صح التعبير-، وهذه التيارات كلّها منضوية تحت مسمى السلفية

(1) نبيل البكيري، **السلفية الحركية: السرورية أنموذجًا**، موقع جريدة **الأهالي** 4/ 14/ 2009:
www.alahle.net.

التقليدية؛ إذ يرى السروريون أن السلفية التقليدية غيّبت وعي الأمة من خلال نشر فكرة الطاعة المطلقة للحكام، وحرمت حتى المعارضة السلمية التي تعد مبدأ ثابتًا من مبادئ أصحاب السنة والجماعة.

أما الإخوان المسلمون، فإنهم -بنظر السروريين- متساهلون في كثير من الأمور وفي مقدمتها العمل السياسي الحزبي، والإيمان بالديمقراطية، والكثير من المبادئ الأخرى من قبيل حقوق الإنسان، ومنظمات المجتمع المدني، وقضية المرأة، والقبول بالآخر وهلم جرا من الإشكالات التي تصل إلى مسائل العقيدة والتوحيد. إلا أنه يمكن القول في هذا المجال إن هذا التيار يشهد ديناميكية فكرية ملفتة تنعكس على وحدة أفكاره، لكنها تتميز بالانفتاح إجمالًا، وتتوجه نحو قبول الآخر، ولا تعارض مسألة المواطنة ولا تحرم المشاركة السياسية.

الفصل الخامس

السلفية الجامية: السمع والطاعة

أسهمت أزمة الخليج الثانية التي اندلعت إثر دخول القوات العسكرية الأميركية إلى أرض العراق[1]، وكذلك التفجيرات التي شهدتها الرياض وما تبعها من أحداث عنيفة أخرى، في تنامي الانتقادات الموجهة إلى السلطات، ومطالبتها بشكل علني باعتماد إصلاحات مختلفة، وبالانفتاح على مختلف القوى والأطراف السياسية، بما فيها القوى الليبرالية والإسلامية بمختلف فصائلها، حيث تزايدت الأصوات المطالبة بالإصلاح وفتح آفاق المشاركة واعتماد الشفافية وتكافؤ الفرص وترشيد إنفاق الأموال العامة، وتنامت الانتقادات العامة إلى الأجهزة الدينية الرسمية التي اتهمت بتبرير الخطاب الرسمي، وقد تزامن ذلك بحدوث بعض الانفتاح داخل المجتمع السعودي على مختلف القضايا الاجتماعية والسياسية نتيجة تطور وسائل الاتصال وانفلاتها من رقابة الدولة، ما جعل الحراك الصحوي يتطور، وقد تجلى ذلك في «مذكرة النصيحة» التي وقع عليها عدد كبير من الشخصيات قبل أن تقدم إلى العاهل السعودي سنة 1993، وهي خطوة اعتبرت حينها ذروة

(1) أثارت فتوى الشيخ عبد العزيز بن باز والقاضية بجواز الاستعانة بالأجانب «الكفار» **في مواجهة** التهديدات العراقية الكثير من الاعتراض والنقاش في الأوساط السعودية وبين الدعاة **وخاصةً** الصحويين.

النضج لهذا الاتجاه الصحوي والإصلاحي[1].

في هذه الأجواء ظهرت «الجامية»، في المدينة المنورة ونشطت في المجال الديني السعودي كناقد لاذع للاحتجاجات الصحوية، وكمدافع شرس عن العائلة المالكة في آن، وقد كوَّنت بشكل سريع شبكة منظمة نسبيًّا امتدّ حضورها في مختلف مدن المملكة.

يرجع انتشار التسمية والمصطلح «الجامية» إلى الخصوم أيضًا، وترتبط بالشيخ محمد أمان الجامي المولود عام 1930 والذي تقلد منصب عميد كلية الحديث في الجامعة الإسلامية في المدينة، وكان أحد الرموز المعارضين للاتجاه السروري والإخواني عمومًا. ومثلما هو الحال بالنسبة إلى «السروريين»، فإن الهدف من إطلاق مصطلح «الجامية» هو نزع «الشرعية عن الخصم عبر الانتقاص منه والتعريض بأصوله الأجنبية، فالجامي يتحدر من أصول حبشية، ولم يهاجر إلى المملكة إلا وقد بلغ العشرين من عمره[2]. فالجاميون يرفضون تسمية أنفسهم خارج إطار المرجعية السلفية أو أحيانًا «علماء المدينة»؛ لأن أبرز رجالاتهم يشتغلون في مدينة النبي (ص) وبالذات في الجامعة الإسلامية.

وعلى الرغم من غلبة اسم الجامية على هذا التيار، إلا أن الشخصية الرئيسة فيه هو الشيخ ربيع بن هادي المدخلي (1931م) وقد درّس في كلية الحديث في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة[3]، في أواخر التسعينات والتي ترأسها الجامي إلى وفاته سنة 1995، وقد تتلمذ المدخلي على يد الشيخ ناصر الدين الألباني، وكان قريبًا من الجماعة السلفية المحتسبة في منتصف سنة 1971، لكنه تمكن من تفادي السجن، وقدم منذ ذلك الوقت

(1) إدريس لكريني، **الاتجاه الجامي في السعودية**، ص39.

(2) انظر ترجمة للشيخ محمد أمان الجامي على الرابط: www.sahab.org

(3) انظر ترجمة للشيخ ربيع بن هاوي المدخلي على الرابط: www.rabee.net

آيات الولاء التام للسلطة. وكان له كتاب اشتهر في المجال الديني السعودي، حمل فيه بشدة على المنظر الباكستاني أبي الأعلى المودودي، لاهتمامه بالسياسة وسعيه لإقامة دولة إسلامية في الهند في حين أن الشعب الهندي «يجهل الإسلام»، وأن ممارسة شعائره الدينية مشوبة بـ«البدع والضلالات». حيث كان المفروض البدء بتصحيح عقيدة الهنود أولًا.

منذ أن بدأ الشيخ المدخلي في آب 1990 بإشهار انتقاداته العلنية والحادة لمشايخ الصحوة، اصطف معه علماء آخرون ينتمون إلى ما يعرف بجماعة أهل الحديث، ومنهم فالح الحربي، وفريد المالكي، ومحمود الحداد، وعلي رضا بن علي رضى، وعبد العزيز العسكر، وعبد اللطيف باشميل، وصالح السحيمي.

يلاحظ ستيفان لاكروا أن النظام السعودي قدم العون الواضح لهذا التيار عبر وزير داخليته الأمير نايف، وقد ترجم ذلك بوضع موارد مادية وإدارية وافرة تحت تصرفه، ما جعله جاذبًا لأولئك الذين يعتبرون أنفسهم مهمشين، بحيث أصبح الانضمام لهذا التيار استراتيجية حقيقية للارتقاء في الفضاء الاجتماعي والمجال الديني. وبهذا تضاعف الأتباع وهم من المقصيين من هذا الفضاء وذاك المجال. ويقدم العديد من الأمثلة على ذلك[1]، ودخل إلى جانب هؤلاء عدد متنام من الفاعلين في الحقل الديني ممن لم تسنح لهم الفرصة للارتقاء، وذلكٍ بغض النظر عن انتمائهم الاجتماعي، والنموذج الأكثر تمثيلًا حسب لاكروا لتلك الحالة يمثله عبد العزيز العسكر وسليمان أبو الخيل، وهما عالمان نجديان لم يكونا مشهورين قبل حرب الخليج، وقد

(1) ومنهم الفلسطيني أسامة عطايا الذي وفر له التحاقه بالجامية «الواسطة» فرصة دخول الجامعة الإسلامية سنة 1993، وهذا ممنوع على غير السعوديين المقيمين، وبعد عشر سنوات أصبح أحد أبرز وجوه التيار الجامي مظهرًا حماسة فائقة تجاه النظام السعودي، يعبر عنها من خلال أعماله ومؤلفاته التي يكتبها باسمه الذي بات يعرف به اليوم (الشيخ أبو عمر العتيبي) (انظر ترجمة له على الرابط: www.aldaawah.ws).

أوصلتهما حماستهما الجامية إلى أعلى المراتب الوظيفية، وقد عرف عبد العزيز العسكر بمبالغته في الحماسة لدرجة المطالبة بقتل سلمان العودة وسفر الحوالي في إحدى خطبه[1]. وقد عين العسكر رئيسًا لقسم الدعوة في جامعة الإمام، في حين تقلّد أبو الخيل عمادة شؤون الطلاب، قبل أن يصبح نائبًا لمدير الجامعة وبعد ذلك مديرًا لها. أصبحت الجامية جذابة لدرجة أن بعض العلماء المرتبطين بالاحتجاج الصحوي تركوا هذه الأخيرة للالتحاق بالجامية على غرار عبد المحسن العبيكان (ابتداء من سنة 1992) أو عصام السناني، على الرغم من كونه أحد الموقعين على مذكرة النصيحة[2].

وكان يتم تقديم العديد من الوظائف التي يتركها الصحويون المفصولون إلى الجاميّين الجدد. ففي الجامعة الإسلامية بالمدينة على سبيل المثال، تم استبدال الصحويين موسى القرني وعبد العزيز القارئ وجبران الجبران بالجاميين تراحيب الدّوَسري[3]، وسليمان الرحيلي وعبد السلام السُّحيمي، وفي حائل، حلّ الجامي عبد الله العُبيلان محل صحوي على رأس مكتب الشؤون الإسلامية[4].

يقوم الخطاب الجامي على خاصيتين رئيسيتين: اعتراضه العنيف على الصحوة السرورية وولائه الحاد للعائلة المالكة السعودية. وهم في نقدهم الجذري للصحوة ينهلون أساسًا من أهل الحديث الذين يملكون الخطاب الأكثر ثقلًا ضدهم، ويستهدفون عقيدتهم بإقامة الشبه بينهم وبين الإخوان المسلمين، ويكررون هجمات الألباني على سيد قطب المتهم بالالتزام

(1) ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة، الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ص286، عن مجلة الحقوق (13 أيلول/ سبتمبر 1995).

(2) المصدر نفسه، ص287.

(3) مؤلف أحد أهم كتب الجامية بعنوان: **القطبية هي الفتنة فاعرفوها** تحت اسم مستعار أبي ابراهيم العدناني.

(4) ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة، الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**.

بمبدإ وحدة الوجود المشين، ويذكرون بحسرة أقوال مسؤولين كبار من الإخوان الذين اتهموا بمسايرة تقديس الأولياء[1]، وهم إذ لا يملكون إلا أن يعترفوا بصحة عقيدة بعض الصحويين على غرار سفر الحوالي[2]، صاحب الكتابات القوية في كشف انحرافات الصوفية والأشعرية، إلا أنهم يتحدثون عن أن منهج «هؤلاء المعتمد يندرج ضمن البدع، ولذلك فإنهم ليسوا سلفيين حقيقيين».

بالاعتماد على أدبيات أهل الحديث، يستهدف الجاميّون بهذا الخطاب، من ناحية، اهتمام الصحويين بالسياسة التي من شأنها حرْفهم عن «العِلم»، ويضيفون إلى هذا تهمةً جديدةً نسبيًّا، صاغها للمرّة الأولى مقبل الوادعي، الذي يماثل بينهم وبين الإخوان المسلمين الآثمين «بحزبيتهم» التي تتناقض مع مبدإ الوحدة الجوهري في الإسلام السلفي[3]. وأخيرًا، فإن مؤاخذات الجاميين تستهدف أيضًا «المناهج» الصحوية بالمعنى الأكثر تقنية للكلمة: البنية التحتية للصحوة برمّتها، من جمعيات تحفيظ القرآن إلى المراكز الصيفية والأناشيد الإسلامية والمسرح فهي كلها مدانةٌ أيضًا على أنها بِدع.

تمثّل طاعة وليّ الأمر بالنسبة إلى هؤلاء العلماء واجبًا مطلقًا، وقد أدّى هذا الإلحاح إلى تسميتهم «حزب الولاة»[4] بقلم محمد سرور الذي يتهكّم على هرولتهم إلى الدّفاع عن العائلة الملكية السعودية. يضيف الجاميّون إلى

(1) انظر على سبيل المثال: أبو عبد الله الأثري، «**تعليق الفوائد على الفتوى البازية في جماعة الإخوان المسلمين**»: www.sahab.net.

(2) انظر: سفر الحوالي، **منهج الأشاعرة في العقيدة** في الرابط: www.alhawali.com؛ الرد على الخرافيين في الرابط www.said.net.

(3) انظر مثلًا: أحمد الزهراني وأحمد بازمول، **الانتقادات العلنية لمنهج الخرجات والطلعات والمكتبات والمخيمات والمراكز الصيفية** http://sahab.org

(4) محمد سرور زين العابدين، **السلفية بين الولاة والغلاة**، http://209.1.224.15/sa3wah/12zip.

هذا الولاء السياسي التام احترامًا شديدًا لعلماء المؤسسة الرسمية، وخاصة هيئة كبار العلماء التي لا يمكن حسب رأيهم أن تُعرض لأي نقد.

يتمثل نمط عمل الجاميين الأساس في إنتاج عشرات الردود على خصومهم الصحويين. وهم يقدّمون هذه الممارسة كامتداد «لعلم الجرح والتعديل» الذي جعل منه أهل الحديث جوهر دراستهم للحديث. في نظر الجامية، لا يتوجب تطبيق هذا العلم على ناقلي الحديث وحدهم؛ بل على كلّ الذين يتكلمون باسم الإسلام[1]. وفي هذا السياق، فإن ربيع المدخلي المعروف بكثرة ردوده على سيد قطب[2] وسلمان العودة[3] وسفر الحوالي[4] وآخرين من الإخوان المسلمين والصحويين، قد منح على يد أتباعه لقب «حامل لواء الجرح والتعديل» في هذا العصر[5].

بعد توسع هام في بداية التسعينات حصريًا، بدأ التيار الجامي يضعف بدءًا من السنتين 1993ـ1994 إثر سلسلة من الانشقاقات. وجزء من هذه الانشقاقات هو ثمرة للتناقضات الكامنة في خطاب التيار النفسي وتركيبته.

شهد الانشقاق الأول بروز تيار «حدادي» يدعو، على منوال المصري محمود حداد، إلى اجتهاد شامل ورفض بعض كتب الحديث التي يعتمد عليها العلماء الوهابيون، عادةً مثل: فتح الباري لابن حجر العسقلاني وشرح صحيح مسلم للإمام النووي (1234ـ1278م)؛ لأن مؤلفيها أشاعرة

---

(1) ربيع المدخلي، **منهج أهل السنة والجماعة في نقد الرجال والكتب والطوائف**،
http://www.sahab.org

(2) انظر مثلًا: «**العواصم مما في كتب سيد قطب من القواسم أو مطاعن عن سيد قطب في أصحاب رسول الله**»، http://www.sahab.org

(3) انظر مثلًا: **أهل الحديث هم الطائفة المنصورة الناجية/حوار مع سلمان العودة**،
http://www.rabee.net

(4) انظر: **مآخذ منهجية على الشيخ سفر الحوالي**، http://www.rabee.net.

(5) عبد المالك رمضاني الجزائري، **مدارك النظر في السياسة**، http://www.sahab.org.

في العقيدة، الأمر الذي لم يمثل في ما مضى مشكلة للعلماء السعوديين؛ لأن الكتب المعنية لا تتناول مسائل العقيدة، غير أن الحداد، قال ملزمًا الشيخ ربيعًا المدخلي ما نصه: «لو كان الكاتب ريفي المدخلي، مخلصًا لدين الله لما خص ابن قطب وحده بكل سهامه وترك من أخذ عنهم ابن قطب اعتقاده كرشيد رضا وغيره من أئمة السلفية!! فما أعجب الهوى كيف يصنع بأهله»[1]. لذا فقد تناول الحداد في قراءته الجديدة تطبيقات عدّة، محاولًا ربط أثر البدع القديمة بالبدع الحديثة، مصنفًا مبتدعة اليوم أنهم امتداد طبيعي لمبتدعة الأمس، وأن هؤلاء لم يزيدوا على أن فرعوا على بدع الأمس. وركزت تحذيراته على تبديع - فضلًا عن الحافظ ابن حجر صاحب فتح الباري والإمام النووي - البيهقي، وابن حزم، وابن الجوزي، والشوكاني ورشيد رضا (الذي يسميه السفيه بدلًا من رشيد)، وجمع من المعاصرين على رأسهم محمد ناصر الدين الألباني، وكان الحداد يقول لشيوخ الجامية «أنتم أصحاب هوى، ولستم منسجمين مع المنهج والأصول والقواعد، فكيف تشهّرون بسفر الحوالي، وتسكتون عن ابن حجر والنووي وهما لا يعتبران حتى سلفيين»؟! إنّ إعادة التحديد لنطاق المدونة الوهابية الناتجة عن هذه الانتقادات تجرّ إلى إشكالات غاية في التعقيد؛ لأنها تضع كبار العلماء الذين يحرصون على هذه المدونة موضع تساؤل، وبهذا المعنى فهي لا تتواءم مع الولاء الذي يدعو إليه الجاميون. لذلك السبب أصبح الرد على الحداد[2] والذين انضموا إليه، خصوصًا فريداً المالكي، بالنسبة إلى

---

(1) محمود الحداد، **الفصل العادل في حقيقة الحد الفاصل**، نسخة إلكترونية غير مرقمة على الرابط:

http://www.muslm.org/vb/showthread.php?316-333.

(2) سوف يُطرد الحداد نحو بلده الأصلي بسبب الضغوط الجامية، انظر: **الكواشف النورانية في بيان مذهب الحدادية**، http://www.alsaha.fares.net

المدخلي وجماعته[1]، ما صرف اهتمامهم عن الصحويين لبعض الوقت[2].

أما الانشقاق الثاني فتولد من التناقض بين الانتماء إلى خطّ أهل الحديث وبين الإرادة المعلنة في اتباع علماء المملكة الوهابيين. لقد رأينا فعلًا أن الألباني وأتباعه من أهل الحديث قد أبدوا موقفًا نقديًا واضحًا من الميول المذهبية الحنبلية للعلماء الوهابيين. لقد حاول أهل الحديث الموالون إخفاء هذا الجانب من خطابهم لتجنب الصدام مع المؤسسة الدينية، ولكن بعض الجاميين الجدد الداعمين للعلماء الكبار والمنزعجين من الوجود القوي لأهل الحديث داخل التيار قد استغل ذلك بهدف التشكيك في سلطة ربيع المدخلي وفالح الحربي.

بوقوفهم وراء عبد اللطيف باشميل، وهو مهندس سابق وصاحب أهمّ متجر للتسجيلات الإسلامية الجامية في جدة[3]. وموسى الدويش الذي يدرّس في الجامعة الإسلامية بالمدينة، ذهبوا لنبش كتابات الألباني وأشرطته ومجمل مواقفه المعادية للوهابية بهدف إحراج كبار شيوخ الجامية[4]. وعلى أثر ذلك، وقعت جولة ثانية من التراشق بالردود[5]، ما أزاح النزاع مع الصحوة إلى مرتبة أدنى[6].

---

(1) انظر خصوصًا: ربيع المدخلي، **مجازفات الحداد ومخالفاته لمنهج السلف**، http://www.rabee.net

(2) ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة، الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ص295. وذلك من خلال حوارات أجراها المؤلف مع سعود السرحان ويوسف الديني.

(3) فتى الأدغال، **الكشف عن التاريخ المظلم لفرقة الجامية**. انظر الرابط: http://www.muslm.org/vb/showthread.php?331-623.

(4) انظر مثلًا: موسى الدويش، **التوجه السياسي الحركي عند الشيخ محمد ناصر الدين الألباني**، http://www.alsaha.fares.net

(5) انظر مثلًا: ربيع المدخلي: **إزهاق أباطيل باشميل**، http://www.rabee.net؛ **دحض أباطيل موسى الدويش**، http://www.rabee.net

(6) ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة، الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ص296.

يمكن القول إن الجامية دعوة تطهيرية في الإطار السلفي تسعى لتصفيته ممن تعتبرهم أدعياءه، وتمارس «الجرح والتعديل» بحقهم وفق المنهج السلفي الذي ترتضيه، فكان خطابها ونشاطها والضجيج الذي أثاره على الصعيد الفقهي والفكري مثالًا معبرًا عن الصراع بين السلفيين المتعددي التيارات والاتجاهات. يركز هذا التيار على خمسة مفاهيم تدور حول مفهوم اتباع الكتاب والسنة، ومفهوم السلف، ومفهوم طاعة ولي الأمر، ومفهوم محاربة الحزبية، ومفهوم التبديع والتضليل، وتشكل هذه المفاهيم منظومة متكاملة للهجوم على التيارات الأخرى، لكن هذا لم ينأ بالتيار الجامي عن الانشقاق شأنه بذلك شأن التيار السروري، فقد اخترقت الانشقاقات الجامية بشكلٍ واضح، على الرغم من تمدد وتأثير هذا التيار في بلدان عربية أخرى كمصرٍ والجزائر، حيث تنشط بوضوح في هذين البلدين تحديدًا. أثار هذا التيار الكثير من السجالات الساخنة في الساحة الإسلامية وخاصةً مع التيار السروري ومع تيار الإخوان المسلمين والتيار الجهادي، بحيث أصبح ممثلًا صريحًا لإيديولوجيا السمع والطاعة في العالم الإسلامي.

الفصل السادس

السلفية الجهادية: الفرقة الناجية

تشير «السلفية الجهادية» إلى مصطلحين جرى إدماجهما، **الأول** يحمل المضامين المستمدة من المكوّن السلفي كأصل عقدي وطريقة استدلالية، **والثاني** يحيل إلى الجهاد كفريضة ومنهج، يعاد الاعتبار لها ويتم تصعيد أولوياتها لتصبح بمستوى أهمية المضمون الأول، بحيث إن كمال العقيدة لا يتحقق إلا بإدماج المكوّن السلفي والجهادي بصورة تكاملية، هي عند أصحابها ودعاتها الفرقة الناجية والطائفة المنصورة.

تشير التسمية إلى تمايز هذه الفرقة عن عدد من التيارات، في مقدمتها تيار الإخوان المسلمين المتهم من قبلهم، وكذلك من قبل كل السلفيين، بإهماله لعقيدة السلف، كما تحيل التسمية إلى تمايز بتعبير «الجهادية» عن تيارات السلفية العلمية والدعوية التي ركزت على مواجهة البدع والشرك، ولم تقم بتفعيل منهج الجهاد والكفر بالطاغوت.

الملاحظة الأولى تشير إلى أن المنبت السلفي والجهادي لجيل المؤسسين كان في أغلبه من الحاضنة المصرية والكويتية والسعودية، فأيمن الظواهري تربى في محاضن جماعة أنصار السنة المحمدية المصرية[1] ثم

---

(1) هاني السباعي، سيرة أيمن الظواهري، على موقع منبر التوحيد والجهاد

www.tawhed.ws/a?a=3i806qpo

جماعة الجهاد المصرية، اما أبو محمد المقدسي، المنظر السلفي الجهادي الأكثر شهرة، فإنّ تربيته المبكرة، كانت في محاضن السرورية والسلفية العلمية في الكويت، كما إنّ أغلب المجموعات الجهادية المصرية تأسست بعد تبلور المكّون السلفي لديها[1]، هذه الدلائل كلّها وغيرها تشير إلى أن المكّون السلفي في المنظومة الفكرية المؤسسة للسلفية الجهادية أشد تأثيرًا، ويدلّ على ذلك خروج الحركات والتنظيمات الجهادية من رحم التشدد السلفي بشكل خاص[2]، وأن منظومتها الفكرية هي من نتاج السياق المنهجي السلفي أكثر مما هونتاج الإسلام السياسي وتيار الإخوان المسلمين، الذي ربما حظي ببعض التعاطف المؤقت من بعض السلفيين أثناء محنته مع النظام الناصري، لكنه تعرض للنقد والملامة حول أسلوب عمله أكثر بكثير، نظرًا إلى تقاعسه عن الجهاد على الرغم من أطروحة سيد قطب بالحاكمية والعزلة الشعورية والجاهيلة المعاصرة والمنهج الانقلابي، الذي حوله لرمز جهادي كبير خاصة بعد إعدامه سنة 1966.

الملاحظة الثانية تتمثل في أن البيئة الفقهية للسلفية الوهابية التي تحولت إلى سلطة في شبه الجزيرة العربية والتي ولدت فيها عقيدة الولاء والبراء، تختلف عن البيئة الفقهية الإسلامية الأزهرية في مصر التي ولدت فيها حركة الإخوان المسلمين والتي منها نبتت وخرجت نظرية الحاكمية الإلهية والجاهلية المعاصرة على يدي سيد قطب. وكلاهما يختلفان عن البيئة الهندية، حيث كان أبو الأعلى المودودي يرى أن التحديات التي

---

(1) انظر: محمد مورو، **تنظيم الجهاد: أفكاره، جذوره، سياسته**، ص18، وما بعدها.

(2) وهو استمر بعد ذلك مع ثاني مجموعة جهادية عام 1966 بقيادة أيمن الظواهري، حيث توالى تبلور المكون السلفي في أدبيات مختلف الحركات الجهادية، وصولًا إلى تنظيم الفنية العسكرية بقيادة صالح سرية صاحب «رسالة الإيمان» الشهيرة، ليبرز بعد ذلك مع أول تنظيم جهادي ضم مجموعات عدة، بقيادة صاحب **الفريضة الغائبة** محمد عبد السلام فرج سنة 1979، حيث نجحت معًا في توجيه ضربة قاسية للأنظمة الجاهلية حسب فهمها ـ العدو القريب ـ وهو اغتيال الرئيس السادات سنة 1981.

تواجه المسلمين هناك تتمثل في قهر الأغلبية الهندوسية وحملات التغريب وتذويب الهوية والشخصية الإسلامية والاستعمار الإنكليزي، إنه مناخ الحصار الذي يعيش فيه «الفقية المسلم» بين مطرقة الاضطهاد الاستعماري وسندان الأغلبية الهندوسية الرافعة لشعار السيادة للأمة والدولة الديمقراطية. وكان يرى أن تطبيق هذه الشعارات سيحّول المسلمين الهنود إلى أقليات وجاليات مقهورة ومغلوبة.

في ظل هذا المناخ أنتج المودودي مفهوم الجاهلية الجديدة و«الحاكمية الإلهية»[1]، وعلى وقع الصدام مع ثورة 23 تموز وجمال عبد الناصر، انقسم الإخوان داخل السجون المصرية، بين وسطية حسن الهضيبي التي عبر عنها في كتابه: «دعاة لا قضاة»، وبين جذرية سيد قطب التي عبر عنها في كتابه الذي أصبح أكثر الكتب شهرة بين الإسلاميين: «معالم في الطريق»، الذي وظّف فيه مفاهيم المودودي كسلاح معرفي وعقدي لإسقاط ثورة 23 تموز والانقلاب على حكم جمال عبد الناصر، على الرغم من أن أطروحة الهضيبي هي الممثلة للخطاب الإخواني المعلن.

والحقيقة أن مختلف التيارات والحركات الإسلامية التي بدأت بالظهور منذ السبعينات من القرن الماضي والتي تبنت العنف المسلح (من الجهاد إلى «الجماعة الإسلامية» إلى «التكفير والهجرة» وغيرهم...) بقيت تتجنب الدخول في مسائل التوحيد والعقيدة؛ بل وحتى، الكثير من القضايا الفقهية والخلافية التي أثارتها السلفية الوهابية، إلا مسألة واحدة ناقشت فيها بعمق، وهي قضية تكفير الحاكم الذي لا يحكم بما أنزل الله. وهي عبارة عن رؤية السلفية الدعوية في ما يتعلق بمفهوم «طاعة أولي الأمر»، حيث تضع شروطًا قاسية للخروج على الحاكم، ومنها إعلانه الصريح لرفض الشريعة والحكم بما أنزل الله. فضلًا عن نقاط خلافية فقهية تتعلق بمصطلحات الجاهلية الجديدة وحاكمية الله، وبعض القضايا الفقهية الفرعية التي يشدد عليها

(1) أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، ص34ـ37.

الوهابيون في الممارسة والسلوك. ويمكن القول إن السلفية المصرية القطبية الجذور، والتي تبنت العنف، كانت أكثر تسيسًا وأقل تفقهًا، في حين كانت السلفية المدرسية الوهابية على العكس من ذلك أقل تسيسًا وأكثر تركيزًا على المسائل الفقهية والعقدية.

متى وكيف حدث الامتزاج بين التيارين؟ يمكن القول إن التطور الذي ساهم في بروز السلفية الجهادية كتيار جديد نتج عن امتزاج عناصر أساسية من المنظومة الوهابية السلفية الأكثر عمقًا وغنى بمسائل التوحيد والعقيدة، بعناصر أساسية من المنظومة الأصولية القطبية الأكثر تسيسًا وتنظيمًا حدث على مراحل عدة: أولها كان عندما استقبلت السعودية الآلآف من كوادر الإخوان المسلمين المصريين والسوريين وغيرهم من الهاربين من أنظمتهم، ووفرت لهم الملاذ الآمن، حيث نجح هؤلاء في تبوّؤ مراكز مهمة في المنظومة التعليمية والتربوية السعودية، وفي بعض دول الخليج الأخرى؛ بل نجحوا في بناء مؤسسات وشركات وأعمال ناجحة. في عملية التواصل هذه بين ضفتي البحر الأحمر التي بلغت أوجها في العهد الناصري ثم الساداتي، حدث نوع من التأثيرالمتبادل بين التيارين ونتج عنها بداية ما يعرف بـ«الاتجاه السلفي السروري» نسبة إلى محمد سرور بن نايف زين العابدين الذي مزج السلفية الوهابية بالقطبية الأصولية. وقد أطلق عليه أيضًا تسمية السلفية الحركية والإصلاحية في الداخل السعودي.

1- أفغانستان ولقاء الجهاديين بالسلفيين

استغرق الأمر وقتًا حتى أوائل الثمانينات كي تتحقق عملية الربط الثانية والأكثر خطورة، والتي تمت على الأرض التي شهدت حرب أفغانستان ضد السوفيات «الشيوعيين الكفار»، ما أطلق موجات «جهادية» إسلامية «منظمة» تمت برعاية أميركية وعربية، ولم تكن نتائج حرب الخليج الأولى 1990 ومفاعيلها في الحراك السلفي الإسلامي قد انتهت بعد، خاصة بعد أن بدأ الفرز بين التيارات السلفية الدعوية والحركية والجهادية تحت شعار

«أخرجوا المشركين من جزيرة العرب». إذن تمت عملية الربط الثانية في إطار الجهاد الأفغاني وفي البيئة نفسها (الديوبندية) التي نشر فيها أبو الأعلى المودودي عقيدته عبر المدارس الدينية التي ترعرعت فيها حركته. من هذا الربط المزدوج نشأ حكم طالبان في أفغانستان، وجاء إعلان الجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين وتنظيم القاعدة في ترجمة واضحة لعقيدة الولاء والبراء الممزوجة بالتنظير القطبي، وقد تمّثل هذا التيار الجديد بالسلفي الوهابي السعودي أسامة بن لادن، والسلفي القطبي المصري أيمن الظواهري وقبله بعبد الله عزام[1]، الإخواني الفلسطيني الذي تأثر به أسامة بن لادن كثيرًا، وكان له تأثير مميز على كل «الأفغان العرب»، في تحالف يمثل بشكل لافت امتزاج تيارين على «أرض الجهاد» عام 1998، وهي جبهة أعلنت أن الخطر الداهم على الإسلام ليس في (العدو القريب) الأنظمة القريبة وإنما في (العدو البعيد) التحالف الصهيوني-الأميركي، وأن الفريضة الراهنة للجهاد هي المواجهة مع أميركا واليهود وحلفائهما، وليست المواجهة مع الحكام، جاء بعدها غزو العراق وما نتج عنه.

مع ذلك كان للحدث الأفغاني تداعياته على الساحة العربية، فقد خرج جيل جديد يحمل أفكارًا جديدة تجاه حكامه وأنظمته، وما جرى من تفجيرات واشتباكات في بعض البلدان والعواصم ومنها السعودية جعل وزير الداخلية السعودي الأمير نايفًا بن عبد العزيز يطلق تصريحات مثيرة في هذا الصدد، أثارت تداعيات ونقاشًا واسعًا في الأوساط السعودية؛ إذ أعلن عن مسؤولية الإخوان المسلمين في معظم ما يعاني منه العالم الإسلامي من عنف وتطرف، قائلًا إن الإخوان هم أصل البلاء ومصدر كل المشكلات، وأنهم تآمروا على المملكة وكانوا ناكري جميل بعدما وفرت لهم المأوى

(1) كان يقول إن «هذا الدين جاء بالسيف، وقام بالسيف، ويبقى بالسيف، ويضيع إذا ضاع السيف، وهذا الدين دين هيبة دين رهبة، دين قوة دين صولة، والضعف فيه جريمة يستحق صاحبها جهنم» (عبد الله عزام، **ذكريات فلسطين**، ص17).

والملاذ[1]، كما صرح المستشار القضائي بوزارة العدل وعضو مجلس الشورى الشيخ عبد المحسن العبيكان وبعد تصاعد أعمال العنف داخل المملكة بأن فكر الإخوان المسلمين هو السبب في نشوء عدد من الجماعات المسلحة والإرهابية في عدد من الدول العربية ومنها السعودية، معتبرًا أن تركيز الجماعة على الفكر السياسي وإهماله الدعوة وتوعية المنتسبين اليه دينيًا هو أصل البلاء. كذلك يقول العبيكان إن الحكم بالقوانين والأنظمة الوضعية غير مخرج من الملة، ولا يكفّر من يعمل به، شريطة أن لا يعتقد بأنه أحسن أو أفضل من حكم الله، معتبرًا أن فكرة الحاكمية تعود بجذورها إلى فكر الخوارج[2]. يعبر الأمير نايف والشيخ العبيكان عن التيار السلفي الدعوي ويتلمسان خطورة المزاوجة بين هذا التيار وأفكار المدرسة الإخوانية بصيغتها القطبية، وقد وصلت السلفية الجهادية في صياغتها الجديدة إثر التفاعل بين التيارين الوهابي والسلفي والقطبي والإخواني إلى معادلة تمثل «مثلث الصراع» النظري المعرفي والعملي الجهادي، وهي: كفرانية النظم وجاهلية المجتمع والجهاد سبيلًا للتغيير وكمال الإيمان. ولتأصيل هذا المثلث عمد منظروها إلى توجيه كافة المباحث الكلامية القديمة توجيهًا عمليًا من خلال توظيف كافة المرجعيات العقدية والفقهية لإقامة برهانهم النقلي والعقلي على ذلك، وفق آليات التأصيل الإسلامي المعروفة عند السلفيين التي تبتعد عن منهج التأويل والحدس وتستخدم منهج الاتباع والإسناد للسلف.

ارتكزت عملية التوفيق والتكيف بين طرفي المعادلة الجديدة (الوهابي- القطبي) على تأصيل «عقيدة الولاء والبراء» بعد إعادة إنتاج وتشكيل مفهوم «الحاكمية الإلهية» التي اتكأ عليها التيار القطبي الأصولي طويلًا، فاتخذت

(1) موقع إيلاف: 4/ 5/ 2005 (نقلًا عن جريدة الوطن السعودية).

(2) المصدر نفسه.

هذه العقيدة في السياق السلفي منحى عقديًا مختلفًا. وبالتالي يعتبر **مفهوم** «الولاء والبراء» من المشتركات الرئيسة بين فكر السلفية الجهادية **وباقي** السلفيات، وهو يعني موالاة المؤمنين ونصرتهم، والتبرؤ من الكافرين ومعاداتهم، ولكن السلفيين الجهاديين يلحون على أن البراء لا يقف عند الكراهية القلبية أو اللسانية؛ بل يتعدون ذلك إلى ضرورة التكفير والتعبير عن ذلك بالفعل والعمل، ويكتبون في تقعيده وأهميته، خاصة في ما يخص الأنظمة الحاكمة في المنطقة، التي توصف عندهم بالطواغيت.

2- كفرانية النظم: مفهوم الولاء والبراء

وقد ألّف في ذلك أبو محمد المقدسي كتابه ملة إبراهيم، ويتم تناول هذا المفهوم على مستويات عدة، منها رفض الإرجاء العصري، بمعنى رفض التوقف عن تكفير الحكام والحكومات العربية المعاصرة، كذلك كتب في تبصير العقلاء بتلبيسات أهل التجهم والإرجاء وفي «إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر» الذي يصف فيه فهم من توقف عن تكفير الحكام والحاكمين بالقوانين الوضعية، بأنه فهم سقيم يقول به أصحابه «جدالًا عن الطغاة وأعداء الدين من الحكام المرتدين»[1].

ويرى المقدسي أن أول واجبات الإيمان هو البراءة والتكفير للطواغيت، فيقول: «إن من أول الواجبات على الموحد أن يبرأ ويكفر بالأرباب المتفرقين والمسميات الكثيرة التي تعبد من دون الله، والتي كانت قديمًا تتمثل بصورة الحجر والأوثان البدائية، وتتمثل في زماننا بصورة الحكام والمشرعين وقوانينهم وتشريعاتهم الوضعية»، ولا يكون التوحيد متحققًا وفق هذا التصور إلا إذا تحققت معه «البراءة والكفر بهذه التشريعات

---

(1) أبو محمد المقدسي، **إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر**، منشور على:

http://www.tawhed.ws;

وكذلك حواره مع مروان شحادة، في: مجلة العصر، 24 يوليو 2005.

الوضعية والأوثان المتفرقة، فمن أهم عراه الوثقى موضوع الولاء والبراء الذي يستلزم البراء من واضعي هذه الأنظمة والقوانين والقائمين عليها»[1].

كما يرى أيمن الظواهري في كتابه: «الولاء والبراء، عقيدة منقولة وواقع مفقود» أن معاداة الكافرين هي ركن من أركان الإيمان بالله الذي لا يتم إلا بالكفر بالطاغوت، وأن التفريط في هذا الركن هو الثغرة التي ينفذ منها أعداء الإسلام، رافضًا الدعوات الرامية إلى إخلاء الميدان أمام أعداء الأمة المسلمة. إذن لا يكتمل إيمان المؤمن إلا حين يعلن الكفر بالطاغوت، ويعمل على انتصار الإسلام، ويرفض أي نداء بإيقاف الجهاد أو تعطيله. ومن أعظم صور الجهاد العيني في هذا الزمان جهاد الحكام المرتدين الحاكمين بغير شريعة الإسلام الموالين لليهود والنصارى[2].

يبدو مفهوم «الطاغوت» مركزيًا في خطاب السلفية الجهادية المعاصرة، وهي تكاد تقصره على الحكم بالقوانين الوضعية والحاكمين بها، وقد أهدى أبو محمد المقدسي كتابه «ملة إبراهيم» إلى الطواغيت قائلًا: «إلى الطواغيت في كل زمان ومكان، إلى الطواغيت حكامًا وأمراء وقياصرة وأكاسرة وفراعنة وملوكًا، إلى سدنتهم وعلمائهم المضلين، إلى أوليائهم وجيوشهم وشرطتهم وأجهزة مخابراتهم وحرسهم..إلى هؤلاء جميعًا.. نقول: ﴿ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُوا۟ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا۟ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَآ أَمْلِكُ لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ ۖ رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴾[3] براء

---

(1) المصدر نفسه.

(2) انظر كتاب أيمن الظواهري على موقع التوحيد والجهاد: http://www.tawhed.ws، وأيضًا الإنترنت www.metransparent

(3) سورة الممتحنة: الآية 4.

من قوانينكم ومناهجكم ودساتيركم ومبادئكم النتنة، براء من حكوماتكم ومحاكمكم وشعاراتكم وأعلامكم العفنة، (كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدًا حتى تؤمنوا بالله وحده) »[1].

من جهة أخرى يتجاوز السلفيون الجهاديون التصور السائد والتقليدي لمفهومي (دار الإسلام ودار الكفر)، حيث لم يعد مفهوم الدار يتحدد وفق هوية أغلبية السكان؛ بل وفق منطق «الغلبة». فلا اعتبار للأهل وسكان الدار ولدينهم في هذه المسألة، ويؤكد كل من عبد القادر بن عبد العزيز وكذلك أبو محمد المقدسي وأبو جندل الأزدي أن دار الإسلام يمكن أن تتحول إلى دار كفر متى غلبت فيها كلمة الكفر وحكمت شرائعه، وهو ما يمثل المبرر الأيديولوجي لحرب الحكومات الوطنية والمجتمعات المسلمة المعاصرة، بحجة أنها تحولت من دار إسلام إلى دار كفر.

يؤكد عبد القادر بن عبد العزيز ابتداء أن تقسيم الديار إلى دار إسلام ودار كفر هو أمر ثابت بالنصوص ولم يحدثه الفقهاء، وهو يرى أن «مناط الحكم على الدار: نوع الأحكام المعبرة عن أصحاب الغلبة فيها»[2].ويؤكد عبد القادر بن عبد العزيز أنه «لا دخل لديانة أكثرية السكان في الحكم على الدار»، وكذلك «ولا دخل لظهور شعائر الإسلام أو الكفر في الحكم على الدار»[3]. فالمناط الوحيد في الحكم على الدار هو غلبة أحكام الإسلام، وما لم تغلب هذه الأحكام، تكون الدار دار كفر عند السلفية الجهادية وإن كانت نسبة المسلمين بهذه الدار أغلبية مطلقة.

---

(1) انظر ما قبل المقدمة في ملة إبراهيم بعنوان «براءة» على الرابط الآتي:

http://www.tawhed.ws/r?i=1&c=1392.

(2) عبد القادر بن عبد العزيز، **الجامع في طلب العلم الشريف**، المجلد الثاني، الجزء الثاني، ص642.توجد نسخة منه متوفرة على الرابط: www.tawhed.ws/dl?i=km5bmqsj

(3) المصدر نفسه، ص643 وما بعدها.

3ـ مفهوم التوحيد: الجاهلية المعاصرة والحاكمية الإلهية

تميز المقدسي بغزارة إنتاجه الفكري ما جعله أحد البارزين والمنظّرين في التيار السلفي الجهادي، ففي كتابيه: «ملة إبراهيم» و«هذه عقيدتنا» تناول أساس فلسفة التوحيد التي تقضي بالإيمان بالله وحده ورفض أي قانون وضعي أو نظام سياسي لا يحكم بالشريعة، وبل دعا إلى محاربتها وهو ما يبرز في كتابه (الديموقراطية دين) الذي يحمل فيه على النظام الديموقراطي، ويرفض قبول المبدإ الإصلاحي الذي يتبناه الإخوان المسلمون الذين يلقبهم بـ«الإخوان الملتحين»، معتبرًا قولهم بالانتخابات ترشيحًا واقتراعًا بمثابة «الكفر الصراح»، ويرفض منطقهم في الإصلاح من داخل النظام؛ بل ويعتبرهم مرجئة العصر، ونقدهم نقدًا عنيفًا في أكثر من رسالة له ومنها «إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر». كما يتبنى أبو محمد المقدسي فكرة «المفاصلة» التي نظر إليها سيد قطب في «معالم في الطريق» ويقصد بها القطيعة الكاملة مع أنظمة الكفر؛ لكنه يمزجها بالمضمون السلفي من خلال عقيدة الولاء والبراء، ويكتب في هذا المجال كيف توالي وكيف تتبرأ. وعن قتال الطاغوت، أي الحاكم بغير شرع الله يقول إنه يشمل أنصار الطاغوت من عناصر الجيش والأجهزة الأمنية، وحتى موظفي الحكومة الذين يعملون في وزارات الدول الكافرة التي لا تحكم بشريعة الإسلام باعتبارهم «جميعًا على كفر» ولو كانوا مسلمين في الهوية[1].

تلتزم السلفية الجهادية بشكل عام التقسيم النظري نفسه للسلفية الوهابية والتيمية التقليدية، للتوحيد وهي: توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، وهي الشق النظري الذي تشترك فيه جميع المدارس السلفية بالخصوص، وهو تقسيم خاص بالمدرسة السلفية منذ عهد ابن تيمية في سياق رده العقلي والنقلي على مدارس الثيولوجيا الإسلامية، ومقالات الإسلاميين من الفرق المختلفة، وتركز عليه الدعوات السلفية المعاصرة منذ

---

(1) جريدة النهار اللبنانية 12ـ8ـ2005.

الثورة الوهابية في القرن التاسع عشرحتى الآن، كمعالم إيمان الفرقة الناجية، أهل الحديث أو أهل السنة والجماعة كما يعرفون أنفسهم اصطلاحيًا. وهو ما لا تركز عليه الحركات والدعوات الإسلامية الأخرى، ذات الميل الأشعري أو الماتريدي، دون أن ترفضه أو تتوقف ضده، حيث تدعو للتركيز على آثار الإيمان والاعتقاد، في الأخلاق والمعاملات أكثر مما تركز على تدريس علم العقيدة أو أصول الدين ومقالات الفرق الإسلامية التاريخية، ولعل محاولات أبي الأعلى المودودي في كتابه (المصطلحات الأربعة)، وسيد قطب في كتابه (هذا الدين)، (وبعض أجزاء الظلال)، تعتبر أول محاولة خارج الإطار السلفي لاستلهام هذه الأبعاد والمصطلحات ودمجها عبر مفهوم الحاكمية، وهو ما رسخته السلفية الجهادية وفصلته بعد ذلك.

تحت عنوان «توحيد الحاكمية ما هو دليله؟ مقدمة في صياغة العلوم: علم التوحيد نموذجًا» يذكر أبو قتادة[1] بشكل واضح أن علم التوحيد كما صاغه السلف على الطريقة المذكورة على ثلاثة أقسام بحاجة لقسم رابع هو توحيد الحاكمية، وأنّه أصبح من الضروري [كضرورة استنباط توحيد

(1) لعب عمر محمود عثمان أبو عمر المعروف باسم «أبي قتادة الفلسطيني» دورًا هامًّا في الدعوة لهذا التيار. وهو انتسب في بداية حياته إلى جماعة التبليغ والدعوة، ثم نشط في الاتجاه الفكري السلفي في الأردن، وتقرب من الشيخ السلفي الشهير ناصر الدين الألباني، ثم ما لبث أن اختلف معه لتمسكه بالسلفية المدرسية الدعوية. أسس بعد ذلك حركة «أهل السنة والجماعة»، سافر بعدها إلى أفغانستان، ثم استقر في بريطانيا لاجئًا عام 1995، وهناك لمع نجمه كمنظر سلفي جهادي وداعية حركي لعدد من الجماعات الإسلامية المقاتلة، وتحول مفتيًا ومفكرًا لها، ولا سيما منها تلك التي في شمال أفريقيا، كالجماعة الإسلامية في الجزائر وليبيا، وأشرف على مجلات عدة منها الفجر ومجلة المنهاج، وهو متهم بأنه الملهم الروحي لهجمات 11 ايلول / سبتمبر 2001. أثارت فتاواه جدلًا واسعًا في الجزائر. وقد أبيح بسببها الكثير من سفك الدماء، واستغلتها الجماعات السلفية المقاتلة لتصفية المخالفين لها. اعتقل في بريطانيا بعد هجمات 11 ايلول/ سبتمبر ثم أطلق ووضع في الإقامة الجبرية، ثم سلم إلى الأردن ليحاكم هناك، حيث هو مطلوب في أكثر من قضية، مع عصام البرقاوي «أبي محمد المقدسي».

الأسماء والصفات من توحيد الربوبيّة وإفرادها بالذكر] أن نفرد توحيد الحكم والقضاء والتشريع بالذكر؛ لما صار من معارك كبرى حول حقّ الله على عبيده في الحكم والتشريع وإنكار أهل العصر له[1]. ويستدل في ذلك ببعض أقوال السلف من قبيل قول محمد بن عبد الوهاب في كتاب التوحيد: (باب من أطاع العلماء والأمراء في تحريم ما أحلّ الله أو تحليل ما حرّم الله فقد اتّخذهم أربابًا من دون الله)؛ فلماذا يكون هذا التوحيد بدعة؟ وهل البدعة هي الاجتهاد من الغرز نفسه الذي اجتهد فيه السلف؟ وهو في هذا يرد على السلفية التقليدية التي لا ترى شرعية لمفهوم الحاكمية القطبي، فهو يدمجه في فهمها التوحيدي مستدلًّا بأدلة لشيوخها مثل ابن عبد الوهاب والشنقيطي وغيرهما.

مع عبد القادر بن عبد العزيز ترتفع مركزية «الحاكمية» في تصور الدين ككل بقوله: «إن مسائل التشريع والحكم والتحاكم ليست من مسائل الأحكام الفرعية؛ بل إنها متعلقة بصلب التوحيد وداخلة في أصل الإيمان، وعلى هذا فإن الخلاف بين فعلها وتركها ليس مجرد خلاف بين الحلال والحرام، وإنما هو خلاف بين الإيمان والكفر، وبين الإسلام والجاهلية، وبين التوحيد والشرك، وبين أن يكون (لا إله إلا الله) أو أن تكون ثمة آلهة أخرى للخلق مع الله»[2].

يتجلى تركيز السلفية الجهادية على مركزية التوحيد المتماهي مع الحاكمية القطبية في خطابها. فيقول أبو محمد المقدسي في تعريف مفهوم التوحيد «هذا التيار يجعل على رأس أولوياته دعوة الناس إلى التوحيد؛ الذي هو حق الله على العبيد، ونحن نسعى جاهدين إلى تقريب وشرح هذا التوحيد للناس لإخراجهم من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ونركز

---

(1) أبو قتادة الفلسطيني، **توحيد الحاكمية ما هو دليله؟ مقدمة في صياغة العلوم علم التوحيد نموذجًا**، منشور على موقع منبر التوحيد والجهاد.

(2) عبد القادر بن عبد العزيز، **الجامع في طلب العلم الشريف**، المجلد الثاني.

بهذا المجال على نواقض التوحيد المعاصرة مثل أن يصرف التشريع لغير الله عز وجل، والتحاكم إلي القوانين الوضعية وتعطيل حكم الله، وهذا ما يطلق عليه بالحاكمية في مصطلحات العصر، والحاكمية جزء أساسي من التوحيد»[1].

وفي كتاب «الجامع في طلب العلم الشريف» لعبد القادر بن عبد العزيز، يحضر محمد بن عبد الوهاب بقوة وكذلك شيوخ الدعوة النجدية أكثر بكثير مما يحضر سيد قطب أو غيره؛ بل وحين يحضر، يحضر معه التحفظ، فيقول عبد القادر بن عبد العزيز: «وأنصح الطالب بالإكثار من القراءة في كتاب: في ظلال القرآن، لسيد قطب (ره)، مع الأخذ في الاعتبار ما وقع فيه من مخالفات في الاعتقاد والفقه»، وهو ما يتفق فيه مع سائر منظّري السلفية الجهادية، قائلًا: «ونرى أن كتاب الظلال جدير بالقراءة خاصة في العصر الحاضر مع مراعاة ما به من أخطاء؛ ولكنا نرى أن كتابات سيد قطب (ره) كالظلال وغيره لا يؤخذ منها شيء من أحكام الاعتقاد والفقه، وإنما يؤخذ منها فهم الواقع المعاصر وتعرية حقيقته الجاهلية. ونرى أن سيد قطب (ره) لم يجد متسعًا من الوقت لدراسة الاعتقاد والفقه دراسة عميقة، فقد جاءت اهتماماته الإسلامية في مرحلة متأخرة، ثم تعرض للسجن والمرض حتى وفاته، نحسبه شهيدًا ولا نزكي على الله أحدًا، فرحمه الله رحمة واسعة»[2].

بينما يدعو أبو بصير الطرسوسي لاستلهام قطب في الأجزاء الأخيرة من الظلال ومرحلة هذا الدين والمعالم وغيرها من كتبه المتأخرة إبان سجنه، دون كتبه الإسلامية الأولى، بخاصة كتابه: العدالة الاجتماعية في الإسلام، الذي كان أول كتبه الإسلامية، حيث يراه أبو بصير الطرسوسي قد انطلت عليه دعوى الاشتراكية الذائعة حينئذ، وهو ما أدى إلى فتح باب الكتابات عن اشتراكية الإسلام واليسار الإسلامي وما شابه من هذه الدعوات، ولكن يظل

---

(1) أبو محمد المقدسي، صحيفة العصر الإلكترونية 5/ 7/ 2005، www.alasr.ws.

(2) انظر: عبد القادر بن عبد العزيز، **الجامع في طلب العلم الشريف**، المجلد الثاني، ج3، ص769.

معظم السلفيين الجهاديين على إخلاصهم وتقديرهم لسيد قطب، عكس تيارات السلفية الوهابية، الجامية بالخصوص، التي ترفضه لتحفظها على موقفه العقدي، والذي تتهمه فيه[1].

وليس هذا غريبًا، فميزة سيد قطب وقدره يظل موجودًا في تجربته الجهادية ومجابهته للنظام الناصري، ومفهوم الحاكمية الذي تقبله بحدود بعض المدارس السلفية، وفي مقدمتها السلفية الجهادية والألبانية يبقى مقبولًا أو قابلًا للنقاش، أما تكوينه السلفي وعلاقته بعلوم الحديث ومنهج أهله وممارسته الخطابية، فليس موجودًا وغير دقيق، فما كتبه مجرد تأويلات على العقيدة وتفسيرات تستخدم منهج الحدس أكثر مما تستخدم منهج الاتباع والإسناد للسلف.

4- الجهاد: فرض عين أم كفاية، دفع أم طلب؟

من جهة أخرى تربط السلفية الجهادية بين التوحيد والجهاد؛ إذ يقول عبد القادر بن عبد العزيز في مقدمة كتابه العمدة: «والجهاد إنما شُرِعَ لنشر دعوة التوحيد ولنصرتها وحمايتها، ألم يقل رسول الله (ص): «أُمِرْتُ أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله...»[2]، وقال (ص): «بُعِثْتُ بالسيف بين يدي الساعة حتى يعبد الله وحده لا شريك له»[3]. فالتوحيد غاية والجهاد من وسائل تحقيقها»[4]. ويدمج المقدسي بين توحيد الألوهية وتوحيد الحاكمية؛ بل يعتبر الأخير جزءًا من الأول، حيث يقول «بالنسبة إلى توحيد الحاكمية، فهو من توحيد الألوهية دون شك،

---

(1) انظر: أبا بصير الطرسوسي، **سيد قطب ما له وما عليه**، منشور على موقع أبي بصير الطرسوسي، 14 مارس 1973. انظر الرابط:

http://www.abubaseer.bizland.com/refutation.htm.

(2) الحديث متفق عليه عن ابن عمر.

(3) رواه أحمد وأبو داود عن ابن عمر.

(4) عبد القادر بن عبد العزيز، **العمدة في طلب العدة**، ص8.

لأنه إذا كان توحيد الألوهية هو توحيد الله بأفعال العباد، أو توحيد الإرادة والقصد، أو توحيد الطلب، أو توحيد العبادة، فإن توحيد الحاكمية من ذلك؛ إذ هو توحيد الله في الطاعة، وفي التشريع، أو تجريد الطاعة في الحكم والقضاء له وحده»[1].

يتحد الجهاد مع التوحيد في فكر السلفية الجهادية والقاعدة، ويعتبرون أن الجهاد شرّع من أجل التوحيد، ويختلف السلفيون الجهاديون والجهاديون عمومًا في إلحاحهم على عدم جواز إذن الحاكم متى وجب الجهاد، وأنه فرض عين على كل أعيان الأمة، ويذكر عبد القادر بن عبد العزيز أن بدايته شرعت مع نبي الله موسى (ع) وأن نهايته تكون في قتال المسلمين آخر الزمان مع نبي الله عيسى للدجال ومن معه من اليهود[2].

ويضيف عبد القادر بن عبد العزيز أن «موضوع الجهاد من أكثر الموضوعات تعرضًا للطعن والشبهات والتحريف في زماننا هذا، نظرًا إلى أنه الدرع الواقية لأمة المسلمين التي يراد لها أن تبقى ذليلة مستباحة من أعدائها، فالجهاد هو أخطر ما يهدد أعداء المسلمين من قوى الكفر العالمي ومن الحكام الطواغيت المرتدين على السواء وقد بلغ الأمر بهم إلى حذف كل ما يمت للجهاد بصلة من المناهج التعليمية لطلاب المدارس، وإلى نهي خطباء المساجد عن الكلام في الجهاد إلى غير ذلك من وسائل المكر والتضليل»[3].

وفي السياق نفسه يكتب أبو بصير الطرسوسي في سياق حديثه عن «صراع الحضارات مفهومه وحقيقته وواقعه» «أن ترك العمل بسنّة التدافع، والركون إلى وهم تعايش الحضارات.. أدت إلى أن تتداعى أمم الكفر

---

(1) أبو محمد المقدسي، «**الفرق بين توحيد الحاكمية والألوهية**»، منبر التوحيد والجهاد: www.tawhid.ws

(2) المصدر نفسه، ص892.

(3) المصدر نفسه، ص893.

والشرك والضلال على أمة الإسلام كما تداعى الأكلة إلى قصعتها.. وقد حصل ذلك.. وها نحن نراه يوميًّا أمام أعيننا»[1].

ويرفض الجهاديون أي نقد موجه لجهاد «الطلب» وأن الجهاد فقط هو جهاد دفع، فيذكر أبو جندل الأزدي أن هذا «إنكار لمعلوم من الدين بالضرورة»، وللظواهري كتاب تحت عنوان: «بيان كفر الحكام الحاكمين بغير شريعة الإسلام ووجوب جهادهم» وكتاب آخر بعنوان الحوار مع الطواغيت مقبرة الدعوة والدعاة. ويقول فيه ما نصه: «أما كونهم كفارًا ومرتدين فلقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ وذلك لأن ما يفعله هؤلاء الحكام هو نفسه صورة وسبب نزول الآية وهو تعطيل حكم الشريعة الإلهية واختراع حكم جديد وجعله تشريعًا ملزمًا للناس» ويستشهد لتدعيم وجهة نظره بتفسير ابن كثير لآية: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ الذي يعتبر أهل الجاهلية هم الذين يحكمون بالضلالات «بما يضعونه بآرائهم وأهوائهم، وكما كان يحكم به التتار من السياسات المحلية المأخوذة عن ملكهم جنكز خان الذي وضع لهم الياسق.... فمن فعل ذلك، فهو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله»[2] وهي خلاصة الفتوى التي خرج بها ابن تيمية وتبناها كل الأصوليين والسلفيين في ما بعد.

تجدر الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من أن جماعة الإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا سنة 1928 اتخذت «الجهاد سبيلنا» شعارًا لها إلا أنها عمليًّا لم توجهه نحو مواجهة النظام الحاكم، ولم تظهر العداء الصريح والمسلح ضده؛ بل إن الجماعة لم تتردد في التعامل مع السلطات الحاكمة

---

(1) أبو بصير الطرسوسي، صراع الحضارات: **مفهومه وحقيقته وواقعه**، منشور على موقع أبي بصير الطرسوسي. انظر الرابط:

http://www.abubaseer.bizland.com/books.htm.

(2) ابن كثير، **تفسير ابن كثير**، ج2، ص68.

والفصائل السياسية على السواء؛ بل وأحيانًا مع المحتل، وهو ما أخذه كثير من أنصار الفكر الجهادي كانتقادات كبيرة عليهم[1].

كان ترسيخ تصور العدو القريب أو البعيد، وتقديم أولوية جهاد الحكام على غيرهم أو العكس أمرًا غير مطروح قبل تنظيم الجهاد، فحينها رأى تنظيم الجهاد أن فرض الجهاد صار فرض عين على المسلمين في ظل غياب الدولة الإسلامية.

يرى بعض الباحثين في تحولات تصور العدو أن محمد عبد السلام فرج كان هو مدشن الفكرة القائلة بأن جهاد العدو القريب مقدم الآن على جهاد العدو البعيد، بينما الظواهري هو الذي يعتبر مدشنًا لمفهوم العدو البعيد وأولوية محاربته قبل العدو القريب، والواقع أن الفكرة الأولى لا تعود لفرج بقدر ما هي تعبير عن الشائع والمعتمد، والثانية تعتمد على إمكانيات القائم بالجهاد والداعي له.

أما محمد عبد السلام فيرى أن آية السيف نسخت ما سبقها من آيات، كما قال العديد من الجمهور، وخالف فيه بعضٌ، ولقد تكلم أغلب المفسرين في آية من آيات القرآن وسموها آية السيف، وهي قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ﴾[2].

وينقل فرج عن ابن كثير أن هذه الآية نسخت كل عهد بين النبي (ص) وبين أحد من المشركين، وقال العوفي عن ابن عباس في هذه الآية لم يبق

---

(1) على سبيل المثال انظر انتقادات الجماعات الجهادية للفكر الإخواني في كتاب أيمن الظواهري، **الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عامًا**، منشور على موقع التوحيد والجهاد على الإنترنت. انظر الرابط:

https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=110762

(2) سورة التوبة: الآية 5.

لأحد من المشركين عهد ولا ذمة منذ نزلت براءة»[1]، إن هذا التفسير هو المدخل لإعادة النظر بما أسماه محمد عبد السلام فرج «الفريضة الغائبة» التي قامت عنده على فرضية جهاد الطلب، رافضًا التوقف شأن أغلب العلماء المعاصرين عند جهاد الدفع. إلا أنه أكد أولوية العدو القريب على العدو البعيد المتمثل بالأنظمة الكفرية الحاكمة، حتى ولو كانت مواجهة هذا العدو البعيد تعني تحرير القدس أو الأراضي المقدسة في فلسطين، وهو ما انتهى إلى عكسه تنظيم الجهاد في ما بعد، خاصة بعد محصول الثقة الذي كسبوه في الجهاد الأفغاني، ثم تأسيس ما دعا إليه عبد الله عزام نظريًّا وسماه «القاعدة الصلبة» وتجسد في ما بعد في تنظيم القاعدة.

ما يميز السلفية الجهادية عن غيرها من السلفيات، ليس إعلانها جاهلية المجتمعات المعاصرة كلها، وليس إعلانها كفرانية النظم التي لا تحكم بما أنزل الله؛ بل إعلانها الصريح أن الجهاد المسلح سبيل أوحد للتغيير، وهو فرض عين وجهاد طلب. لذلك هي ترفض أي طريق آخر لإقامة نظام الخلافة أو الدولة الإسلامية، كالدخول في البرلمانات، أو التربية والتثقيف والثورة الجماهيرية السلمية، أو إشاعة الوعي الإسلامي. هذا المنهج القتالي المسلح كما يقرره غالبية رموز هذا التيار «لا حيدة عنه إلى الوسائل السلمية الأخرى، لأنه حكم شرعي وقع بالنص والإجماع» كما يعبر عبد القادر بن عبد العزير أحد أبرز منظري هذا التيار في كتابه (العمدة في إعداد العدة)، ويعتبر: «أن من اجتهد مع وجود النص والإجماع في هذا المورد، فقد ضل ضلالًا مبينًا، كمن يسعى لتطبيق حكم الإسلام عن طريق البرلمانات الشركية ونحو ذلك. من قال إن العجز يمنعه من الخروج عليهم، فنقول له إن الواجب عند العجز هو الإعداد لا مشاركتهم في برلماناتهم الشركية، فإنْ

---

(1) محمد عبد السلام، الفريضة الغائبة، انظر الرابط:

https://archive.org/details/ozaaloza_gmail_20130913

تحقق العجز وجبت الهجرة. والديموقراطية تجعل السيادة للشعب بمعنى أن رأي أغلبية نواب الشعب هو الشرع الملزم للأمة. وهذا هو الكفر المذكور في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[1]. فأعضاء هذه البرلمانات هم الأرباب في الآية السابقة، وهذا هو عين الكفر...، فمن جلس معهم وشهد كفرهم، فهو مثلهم في الكفر».

5- المرجعيات والرموز الفكرية للسلفية الجهادية

من يفتش على وجود ابن تيمية أو السلفية الحنبلية في كتب سيد قطب لن يجد شيئًا يذكر، فابن تيمية، الذي كان الرابط الأول بين فكر الحاكمية والفكر السلفي عبر فتوى التتار، أو فتوى أهل ماردين، ظهر لأول مرة مع كتاب محمد عبد السلام فرج «الفريضة الغائبة» الذي استشهد بهذه الفتوى المذكورة، والتي تعرف أيضًا بفتوى أهل ماردين. ولكن مع الوقت، ومع اختمار العلاقة وتطورها مع السلفية التقليدية، خاصة في مرحلة الجهاد الأفغاني، زاد النزوع السلفي وضوحًا كمرجعية، وانقلب المتن القطبي هامشًا رئيسيًا، في حين أصبح الهامش التيمي متنًا[2].

تمثل المرجعيات السلفية اليوم المساحة الأوسع والكم الأكبر من روافد أفكار السلفية الجهادية، وتعد السعودية حاضنة لأكبر عدد من مرجعيات السلفية الجهادية المعاصرين، يأتي في مقدمتهم المفتي الراحل الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ في فتواه المشهورة بتكفير الأنظمة العلمانية الحاكمة في العالم العربي، وتلميذه الشيخ الراحل حمود بن عقلاء الشعيبي الخالدي «1346-1422هـ» أبرز من أيد هدم طالبان لتماثيل بوذا، والجهاد معهم في مواجهة تحالف الشمال، وعواقب أحداث سبتمبر، كما كانت للشيخ المذكور فتاوى معروفة في تكفير عدد من الشخصيات مثل الكاتب

---

(1) سورة آل عمران: الآية 64.

(2) انظر: هاني نسيرة، **السلفية الجهادية وتنظيم القاعدة**، ج2.

السعودي الدكتور تركي الحمد وحسن بن فرحان المالكي والمغني عبد الله الرويشد[1].

ويذكر الظواهري من أسماء العلماء التي استفاد منها القاعديون، في إطار رده على عبد القادر بن عبد العزيز، اسم الشيخ أحمد محمد شاكر وشقيقه الشيخ محمود شاكر، حيث أفتى الأول بردة الحكومات الحاكمة بغير الشريعة، وأفتى بكفر القضاء الوضعي، وكفر القضاة الوضعيين وكذلك الشيخان السلفيان محمد حامد الفقي، مؤسس جماعة أنصار السنة في مصر، والشيخ محمد خليل هراس، وللشيخ الهراس بالخصوص ارتباط وثيق بجماعة الجهاد المصرية؛ بل يعتبر الملهم الأول لنشوئها، حسب كثير من أعضائها، هذا فضلاً عن الدكتور عبد الله عزام، ومن الأسماء المهمة في الإطار السلفي والوهابي التي تمثل رافدًا فكريًّا للسلفية الجهادية السعودي ناصر الفهد، ذلك الكاتب الذي يحرّم الفضائيات بما فيها الفضائيات الدينية، والشيخ علي الخضير، الذي قيل إنه تراجع عن أفكاره بعد سجنه واستتابته في حوار تلفزيوني مشهور مع الشيخ عائض القرني، حيث تراجع وتاب معه فيه فالح الدوسري وناصر الفهد، ولكن الظواهري يذكر أنهم عادوا عن مراجعاتهم، بعد ذلك، ويوجد قريبون كثيرون من فكر القاعدة في المملكة العربية السعودية[2]. وممن يذكرهم الظواهري كذلك الشيخ عمر عبد الرحمن، والشيخ أبو يوسف الموريتاني، وعبد الله الرشود ونظام الدين شامري من باكستان، والشيخ محمد يونس خالص وغيرهم ممن لم يذكره خشية عليهم من الملاحقة.

هذا وقد برز جيل ثانٍ من مؤسسي السلفية الجهادية، ومنهم يوسف العييري (الملقب بالبتار) مؤسس تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، وله

---

(1) عبد الرحمن بن عبد العزيز الجفن، **إيناس النبلاء في سيرة شيخنا العقلاء**، منبر التوحيد والجهاد، 1423. وأيضًا على الرابط: http://shamela.ws/rep.php/book/4873

(2) نذكر منهم الدكتور سعيد بن زعير المسجون حاليًّا في السجون السعودية، حيث قبض عليه عام 2007، بتهمة تمويل تنظيم القاعدة في جزيرة العرب.

تآليف كثيرة قبل مقتله في أول عملية للقاعدة السعودية في مايو سنة 2003، وكان قريبًا من بن لادن الذي كان يثني عليه كثيرًا، وهو صاحب أول كتاب في تأيد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وقد تعجب أسامة بن لادن من سرعة تأليفه له، وقد أهدى هذا الكتاب للدكتور عبد الله عزام ووصفه بأنه مجدد القرن في باب الجهاد، وقد صدر كتابه المذكور بمقال طويل للدكتور محمد عباس عن جرائم الأمريكان[1]، وفارس آل شويل الزهراني (أبي جندل الأزدي) صاحب كتاب «أسامة بن لادن مجدد الزمان وقاهر الأمريكان»[2].

وقد بقي تأثير المرجعيات المعاصرة من خارج السعودية أوضح وأكثر تأصيلًا، نذكر منهم بشكل رئيس عبد القادر بن عبد العزيز المصري صاحب كتابي العمدة في إعداد العدة، والجامع للعلم الشريف، وأبي محمد المقدسي أو عصام بن محمد البرقاوي الأردني.

ويذكر أعضاء سابقون للقاعدة، أن الدكتور فضل أو عبد القادر بن عبد العزيز كان محل قبول من أسامة بن لادن أثناء وجوده في أفغانستان، وكان يعتبر مفتي العرب الأفغان، بشكل كبير أثناء وجوده هناك، وكانت كتبه تدرس على نطاق واسع، ومن أهم مرجعيات القاعدة أيضًا الشيخ عصام البرقاوي الشهير بأبي محمد المقدسي الذي اشتهر بأنه أستاذ أبي مصعب الزرقاوي، المرشد الروحي لكثير من القاعديين في الأردن والعراق والسعودية، حيث بدأ ظهور اسمه بعد بدء التفجيرات في المملكة العربية السعودية في منتصف التسعينيات، كما كانت تدرس كتبه في معسكرات هرات والفاروق، وهو يعتبر من أكثر منظري القاعدة إنتاجًا وأهمية، كمًّا ونوعًا، وتأتي مراجعاته

(1) انظر نموذجًا لذلك: يوسف العييري، **حقيقة الحرب الصليبية الجديدة**، منشور على موقع القاعدون، موقع تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، ط2 سنة 1422؛ **تساؤلات حول الحرب الصليبية الجديدة**، منشور على موقع القاعدون، موقع تنظيم القاعدة في جزيرة العرب. وأيضًا منشورة على مواقع عدة منها انظر الرابط: www.tawhed.ws/dl?i=jo4qx3jj

(2) منشور على موقع «القاعدون»، موقع تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، وصاحبه مسجون حاليًا في السجون السعودية.

وانتقاداته على الزرقاوي وعملياته في العراق، كنصائح هدفها خدمة عمليات القاعدة أكثر منها نقدًا لهذه الممارسات، وهي ليست نقدًا بنيويًّا شأن مراجعات عبد القادر بن عبد العزيز[1].

لائحة أسماء الرموز الفكرية يمكن أن تضم أسماء أخرى كأبي قتادة الفلسطيني، الذي تغلب على كتاباته سمة السجالية الفكرية، مع الجماعات والأفكار الأخرى، كما تضم أبا بصير الطرسوسي، الذي يقترب من توجه أبي قتادة الفلسطيني، وأبي أنس الشامي[2]، وأبي مصعب السوري[3] وأبي بكر ناجي صاحب كتاب «إدارة التوحش» وكتاب «الخونة» والذي يعد مع أبي مصعب السوري أهم منظرين استراتيجيين للقاعدة، كما يمكن أن يضم لمرجعيات السلفية الجهادية المغربي محمد الفزاري المغربي، والجزائري

---

(1) مواليد بني سويف جنوب القاهرة 1950 (أمير جماعة الجهاد المصرية 1987-1993)، ويلقب بالدكتور فضل وأيضًا بسيد إمام، اعتقل في اليمن ورحل إلى مصر عام 2004 وهو مؤلف كتاب **العمدة في إعداد العدة** الشهير الذي يعد مرجعًا أساسيًّا لأبناء التيار السلفي الجهادي، وكذلك كتاب **الجامع في طلب العلم**، وهما كتابان اعتمدا في التدريس في حلقات شبكة القاعدة ويعدان من أبرز أدبياتها، وهو يوازي إلى درجة كبيرة أبا محمد المقدسي، وإن كان قد عاد عن أفكاره وقاد ما يعرف بعد ذلك بتيار المراجعات في إطار السلفية الجهادية، وأصدر كتابًا نقديًّا بعنوان: **ترشيد الجهاد في مصر والعالم**. حين نشر وثيقته الفكرية والفقهية أثارت جدلًا كبيرًا في الأوساط الإسلامية، أبرزها كان في رد أيمن الظواهري الذي ألف كتابًا خصصه للرد عليها، استتبعه رد على الرد وردود أخرى من داخل التيار، وهي لا تزال تشكل إحدى أدبيات المراجعة الذاتية في الفكر الإسلامي السياسي المعاصر.

(2) هو عمر يوسف جمعة، قتل في غارة أمريكية عام 2005، بالقرب من سجن أبي غريب في العراق، أثناء مشاركته في عملية لمهاجمة سجن أبي غريب. وهو جامعي متزوج ولديه ثلاثة أطفال، من الطبقة الفقيرة، كان من مؤسسي تنظيم التوحيد والجهاد في العراق، ومسؤول اللجنة الشرعية في التنظيم.

(3) هو مصطفى عبد القادر ست مريم، ويعرف بعمر عبد الحكيم، سوري الأصل، ويحمل الجنسية الإسبانية. كان من الطليعة المقاتلة «الإخوان المسلمين» في سوريا، وكان يعمل في وزارة الإعلام في حكومة طالبان. ألقي القبض عليه في باكستان ولا يعرف في أي السجون الأمريكية هو.

مصطفى دوركدال أمير الجماعة السلفية للدعوة والقتال، التي تحولت في ما بعد إلى تنظيم القاعدة في المغرب العربي، وأبا المنذر الساعدي أحد قادة الجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا، الذي كان أحد الموقعين على مراجعاتها المتأخرة التي صدرت في أغسطس سنة 2009.

على الرغم من هذه المرجعيات والرموز المتعددة، القديمة والمعاصرة، التي تمثل أفكارها رافدًا تأسيسيًّا لفكر السلفية الجهادية، إلا أنه يمكن القول على الرغم من ذلك، إن القاعدة الآن، تختزل مرجعيتها الشخصية في قياداتها العملية، وبعض القيادات الفكرية القليلة المرتبطة بهذه القيادات، فضلًا عن بعض المراجع التاريخية. يأتي في مقدمة هذه المرجعيات فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية المتوفي سنة 726 هجريه، والعديد من أفكار وفتاوى الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي المتوفى سنة 1791م، والمدرسة السلفية الحنبلية، كما تأتي الروافد الفكرية مما طرحه سيد قطب وأبو الأعلى المودودي حول الحاكمية، وكذلك فتاوى بعض الشيوخ في العقود الماضية المتمثلة في تحريم الاحتكام للقوانين الوضعية، وتكفير الحاكمين بها في العالم الإسلامي، لتخدم السياق العام.

وقد نشأت السلفية الجهادية وتبلورت كمنظومة فكرية، بعد انصهار مجموعة من الروافد الفكرية المتقاربة والمتجانسة، حيث تم تحويل مقولاتها النظرية إلى تجليات وممارسات عملية وجهادية، أهم هذه الروافد: بعض أفكار السلفية الإخوانية المعروفة بالسرورية في البلدان الخليجية، مع الفكر الجهادي القطبي، مضافًا إلى بعض أطروحات السلفية التقليدية والحنبلية الجديدة بالخصوص، وقد كان تشكلها الكامل أثناء مرحلة الجهاد الأفغاني وتجربة العرب هناك بالخصوص، التي أنتجت هي بعد ذلك كتّابها ومراجعها الخاصة، مثل علي الخضير، وناصر الفهد، وعبد القادر بن عبد العزيز، وأبي محمد المقدسي الذين مثلوا الجيل الأول من منظّري الجهاد من العرب الأفغان، حيث تبعهم جيل ثانٍ مثل يوسف العييري وأبي يحيى الليبي، وفارس آل شويل الزهراني، وأبي حمزة البغدادي، وأبي بكر ناجي،

ولويس عطية وغيرهم.

6- السلفية الجهادية بين القاعدة وتنظيم الدولة

إن أبرز المنطلقات الفكرية للقاعدة يتمثل في «إقامة الخلافة الإسلامية على نهج النبوة»، وهي تتفق في ذلك تمامًا مع «تنظيم الدولة الإسلامية» -داعش- بغض النظر عن مضمون ومعنى هذه الدولة، فهي عندهم ترتكز على جملة من المرجعيات والفتاوى القديمة التي تنتمي ظرفيًا إلى سياقات مغايرة تمامًا للواقع الحالي، ولايخرج تنظيم الدولة عن منظومة التفكير السلفية الجهادية المؤسسة لفكرة الجهاد العالمي الذي يقوم على أصول وفروع، فالأصل الذي تُجمع عليه تنظيماته كافةً، يتلخص في تحكيم «شرع الله»، وإقامة «الحكم الإسلامي» المتمثل في «الخلافة» أو «الدولة الإسلامية»، ولا يتحقق ذلك إلا بالجهاد، ومن هذا الأصل القطعي لديهم تتناسل كل المفاهيم والتفاصيل والإجراءات.

يتجلَّى هذا المعنى بوضوح في التصريحات المتتالية،لقيادات القاعدة وتنظيم الدولة وجبهة النصرة منذ ظهرالخلاف بينهم إلى العلن، فنجده يتكرر في تصريحات أيمن الظواهري وأبي بكر البغدادي وأبي محمد العدناني والجولاني، فضلًا عن أدبياتهم المكتوبة والسجالات المفتوحة بين رموز التيارين ومنظريهم. والواقع أن الجدالات الشفوية والمكتوبة بين تنظيم الدولة من جهة والقاعدة من جهة أخرى مادة نموذجية للتحليل، فهي تُظهر الاتفاق أكثر مما تُظهر الخلاف على المستوى الفكري والعقدي؛ بل وحتى الفقهي في الأصول، فالتصريحات تُظهر اتفاقهم على إقامة مشروع «الدولة الإسلامية في الشام» ثم إعلان «الخلافة» وهم يتفقون على أن هذا الهدف يواجه «مشروعين: مشروع إقامة دولة مدنية ديمقراطية وهو مشروع علماني، ومشروع إقامة دولة محلية وطنية تسمى إسلامية، وهي في الحقيقة مشروع دولة وطنية تخضع للطواغيت في الغرب يَهدف إلى حَرْف مسار

الجهاد كما يقول العدنانيُّ[1]، والجميع متفقٌ على أن العلمانية والقومية والوطنية والديمقراطية» كفرٌ بَوَاح مناقضٌ للإسلام مخرج من الملة.

إن أوجه الشبه بين القاعدة والدولة كثيرة جدًّا، على الرغم من محاولة العدناني توصيف الخلاف بأنه خلاف منهجي، مع أنه لا يبدو كذلك، فهو لا يتناول التصورات والأصول؛ بقدر ما يتناول المسائل التنظيمية والإجرائية، فتنظيم الدولة لم يكن راضيًا عن ابتعاد الظواهري عن ساحات القتال، وعما بدا أنه تراجع أو مهادنة في مسائل الجهاد، بينما المسألة كانت تحت سقف أولوية الساحات الجهادية عند القاعدة ولا تطال المسائل المنهجية التي تشكل الكتلة الصلبة لمفاهيم السلفية الجهادية.

الاختلاف بين تنظيم الدولة والقاعدة يظهر في التقديرات والأولويات والحسابات السياسية، خصوصًا مع حنكة وخبرة القاعدة بالمقارنة مع اندفاعية تنظيم الدولة؛ فمشروع الجهاد العالمي هو إقامة الدولة الإسلامية، والطريق الوحيد لذلك هو الجهاد، والجهاد في عقيدة تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين «ماضٍ إلى قيام الساعة بوجود الإمام وعدمه... وينبغي لكل مؤمن أن يجاهد أعداء الله تعالى وإن بقي وحدَه»، فإن عطَّل الإمام الجهاد قام الواحد والجماعة بالفرض المعطَّل، كما إنّ «الرافضة طائفة شِرْك وردَّة»، و«قتال المرتدين أولى عندنا من قتال الكافر الأصلي»[2]، وقد شخَّص الجولاني أمير جبهة النصرة الصراعَ بأنه صراع بين المسلمين وبين اليهود والقوى الصليبية، وبين الصفويين والقوى الدولية»، وأنه «صراع طائفي»[3]، وتفيد الرسالة المنسوبة للظواهري- والمرسلة إلى الزرقاوي -أنه يتفق مع الزرقاوي في حكم الشيعة، ولكنه لا يرى مصلحة في استهدافهم، وأن من مصلحة القاعدة وإيران أن نكفَّ عنها وتكفَّ عنَّا؛ خصوصًا مع وجود نحو

---

(1) من تسجيل صوتي لأبي محمد العدناني، بُثَّ في 30 يوليو/تموز 2013.

(2) «**عقيدة تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين**»، ص2.

(3) في حواره مع الجزيرة في برنامج **لقاء اليوم**، بتاريخ 19 ديسمبر/كانون الأول 2013.

مئة معتقل من القاعدة في إيران.

مع ذلك نلاحظ أن الزرقاوي استمر بل أدخلَ تطورات في تقنيات الجهاد وأعماله الحربية، كالتوسع في العمليات الانتحارية والذبح والتوسع في إطلاق وصف الردة، ثم بعد ذلك بايع القاعدة ورأَسَ فرعها في العراق في أكتوبر/ تشرين الأول 2004، ما يعني قبول قيادتها بالتطور الجديد أوالتسليم به على الأقل.

المسألتان الأبرز في معضلة فهم تنظيم الدولة هي تَوَحشه من جهة، وقدرتُه على السيطرة والتوسع على الأرض من جهة أخرى، هنا ربما يكون لانضمام العديد من الضباط البعثيين إلى تنظيم الدولة تأثير مهم في هاتين المسألتين، لكن مسألة التوحش أو الشدة أبعد من ذلك، فهي تعود إلى البدايات، حيث أرسل الظواهري في 2005 يحذر الزرقاوي من «مشاهد الذبح»؛ لخطورتها في معركة الإعلام التي هي «في سباق على قلوب وعقول أمتنا»، وفي هذا المجال يرجع تشريع «الغلظة والشدة» إلى شخصيتين رئيسيتين، هما: أبو عبد الله المهاجر (عبد الرحمن العليّ)[1] وأبو بكر ناجي صاحب كتاب «إدارة التوحش»، وقد تأثر الزرقاوي كثيرًا

---

(1) يعتبر عبد الرحمن العلي المعروف باسم أبي عبد الله المهاجر من الأسماء البارزة في عالم السلفية الجهادية على الصعيد الفكري والتنظيري، وقد أثنى عليه قادة بارزون في تنظيم القاعدة كالشيخ أيمن الظواهري وأبي مصعب الزرقاوي. وهومصري الجنسية تلقى علومه الإسلامية في باكستان، كانت تربطه علاقة وثيقة بالزرقاوي. ويُنقل عن الظواهري قوله إن «الشيخ أبا عبد الله المهاجر من المجاهدين المهاجرين، تخرّج من الجامعة الإسلامية في إسلام آباد، ورابط في أفغانستان حيث أنشأ مركزًا علميًا دعويًا في معسكر خلدن، ودرس في مركز تعليم اللغة العربية في قندهار، ثم بين المجاهدين في كابل ثم في هيرات»، علمًا بأنه كان مرشّحًا لتولّي مسؤوليّة اللجنة العلمية والشرعيّة في تنظيم القاعدة، لو لم يُقبض عليه. وعلى الرغم من رواج مقولة إن القوات الأميركية تمكنت من توقيفه أثناء انتقاله إلى العراق، إلا أنّ معلومات سلفيين جهاديين تُؤكّد أنه مُعتقلٌ في السجون الإيرانية، وفي معلومات أخرى غير مؤكدة أنه تم الإفراج عنه بعد أشهر من ثورة 25 يناير.

بالمهاجر ودرَس عليه كتابَه «مسائل في فقه الجهاد»[1]، وهو الجزء الثاني من كتاب «الجامع في فقه الجهاد» وضعه صاحبه للطائفة التي لا يضرها من خالفها ولا من خذلها، تلك التي لا تستحي من الحق، ولا تخاف في الله لومة لائم، للمستسلمين لشرع الله؛ كاستسلام الميت بين يدي مغسِّله؛ بل أشدّ، وفيه يقرر «المهاجر» أن البلد التي يُحكم فيها بالقانون بلدُ كفر وتجب الهجرة منها، وأن الإجماع منعقدٌ على إباحة دم الكافر إباحةً مطلقة؛ ما لم يكن له أمانٌ شرعيٌّ، وأن مناصرة المشركين ومظاهرتهم على المسلمين كفرٌ أكبر «مطلقًا، وأن الإسلام لا يفرِّق بين مدني وعسكري، وأن «ما في القتل بقطع الرأس من الغلظة والشدة أمرٌ مقصود، بل محبوب للّه ورسوله»[2].

وقد أوصى الزرقاوي حسب شهادة الشيخ ميسرة غريب، عضو اللجنة الشرعية السابق في تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، بقراءة كتابين لأبي عبد الله المهاجر: «كان شيخنا الزرقاوي رحمه الله يُحب شيخه «أبا عبد الله المهاجر» ـفك الله أسره- ويُجِلُّه ويثني عليه ويَوَدُّ لو يأتي إلى العراق، وكانت قرائنُ الحال تَدُلُّ أنه لو أتى لأوكل إليه مسؤولية الهيئة الشرعية، وكان شيخُنا يحثني على تدريس الطلبة كتاب الشيخ المهاجر «أعلام السنة المنشورة في معالم الطائفة المنصورة» وكنا صورناه، وبدأْتُ تدريسَه للإخوة، هذا فضلًا عن كتاب «فقه الدماء» الذي كنا ننتظر وصوله إلى الفلوجة وقتَها، ولم يصل إلى أن بدأَتْ معركة الفلوجة الثانية، وكان الشيخ ذكر لي أنه دَرَسَه عند الشيخ «المهاجر» أربعَ سنوات إن لم تخنِّي ذاكرتي...ثم دارت الأيام ودخل الكتاب إلى العراق بعد أحداث الفلوجة الثانية، وطُبِعَت منه نسخٌ كثيرة جدًّا، تحت اسم «مسائل من فقه الجهاد»، وهو كتابٌ جيد قوي، جدير

---

(1) وهو يقع في 560 صفحة ويحتوي على عشرين مبحثًا يبدأ فيها بأحكام دار الحرب وأحكام دعوة المحاربين ومشروعية اغتيال الكافر والعمليات الاستشهادية، ومشروعية قتل الكفار بكل ما يمكن وإن اختلط بهم من لايجوز قتله من المسلمين، ثم مبحث مشروعية قطع الرقاب ومبحث أحكام الجواسيس والأسرى وصولًا إلى أحكام انهزام المسلمين أمام عدوهم.

(2) أبو عبد الله المهاجر، **مسائل من فقه الجهاد**، ص34، 38، 271، 409.

بأن يلخَّص منه ويُدَرَّس للإخوة المجاهدين»[1].

الهجرة من دار الكفر واجبة عنده، والقيام إلى قتل وقتال الكفار بديارهم، وإن لم يتعرضوا بأي أذى للمسلمين فرض واجب. ذلك أن دار الكفر، كما يخلص في بحثه، تتحقق إذا كانت أحكام الكفر سائدة في هذا البلد، ولو كان أغلب سكانه من المسلمين، في حين أن دار الإسلام تتحقق شروطه إذا ما طبقت أحكام الإسلام ولو كان أغلب سكان الدار من الكفار[2]. وعنده في خلاصة الأمر أن «كل كافر لم يؤمنه أهل الإسلام بعهد أو ذمة أو هدنة أو أمان: فلا عصمة له في دم أو مال، وهذا الحكم من بديهيات الإسلام»[3]. يغوص الشيخ هنا في تأويل للأحاديث والآيات التي يخلص منها إلى القول إن كل من لا يملك عصمة يجوز قتله. ويتطرق إلى مسألة قتل النساء والصبيان، فينطلق فيها من أحاديث «تُحرّم قتل النساء والصبيان إذا لم يقاتلوا، فإن قاتلوا يُقتلوا». لكنه في الوقت نفسه، يلفت إلى أن «للمرأة آثارًا عظيمة في القتال، منها الإمداد بالأموال، ومنها التحريض على القتال». وانطلاقًا من ذلك يبيح قتلهن. أما مسألة التميز بين المدني والعسكري، فيرى أن هذا التفريق باطلٌ، باعتبار أن الإسلام لا يُفرّق بين مدني وعسكري، إنما يُفرّق بين مسلم وكافر. فالمسلم معصوم الدم أيًا كان، فيما الكافر مباح الدم أيًا كان. ويذهب إلى جواز قتل «جميع» أصناف الكفار من النساء والصبيان والشيوخ بكل ما يمكن من السلاح، حتى لو اختلط بهم من لا يجوز قتله من المسلمين، مبررًا ذلك بالغاية الهادفة إلى إعلاء كلمة الله. وعلى الرغم من تسليمه بأن قتل عدد من المسلمين مفسدة كبيرة، إلا أن الوقوع في هذه المفسدة الكبيرة جائز برأيه؛ بل واجب دفعًا لمفسدة أعظم، وهي مفسدة «تعطّل الجهاد».

---

(1) شهادة الشيخ ميسرة غريب في كتابه **الزرقاوي** كما عرفته وأيضًا على الرابط:

http://glglt yoo7.com/t18-topic

(2) المصدر نفسه، ص18 و25.

(3) المصدر نفسه، ص29.

مضافًا إلى ذلك، يُعزّز نظريته بالقاعدة الفقهية القائلة «إن حفظ الدين مقدّمٌ على حفظ النفس».

يخصص المهاجر مبحثًا طويلًا تحت عنوان مشروعية قطع الأعناق ورؤوس الكفار، ويورد فيه العديد من الحوادث والشواهد والتأويلات، مفصلًا كيفية القطع والذبح وحزّ الرؤوس، ليخلص إلى مشروعيتها وضرورتها وفائدتها؛ بل ومشروعية نقل الرؤوس من بلد إلى آخر نكاية بالعدو[1]. ويرى الكاتب أن «الله لم يقل اقتلوا الكفار فقط، لأن في عبارة ضرب الرقاب من الغلظة والشدة ما ليس في لفظ القتل، لما فيه من تصوير القتل بأشنع صوره، وهو حزّ العنق». هكذا يخلص إلى القول إن قطع الرؤوس أمرٌ مقصود؛ بل محبوب لله ورسوله على الرغم من أنوف الكارهين. ويضيف أن «صفة القتل بقطع الرأس وحزّه صفة مشروعة درج عليها الأنبياء والرسل». ويخوض في أحكام المُثلَة، أي التمثيل بأجساد القتلى عبر قطع أطرافهم وفقء عيونهم، فيقول إن رسول الله حرّمها ابتداءً، لكنه يلفت إلى أنها جائزة كرد صاع، أو إذا كانت الغاية منها إرهاب العدو، عندها تُصبح مُستحبة إلى درجة الوجوب[2]. ويتحدث عن مشروعية قتل المرتد وإن أظهر التوبة[3]. وكذلك الأسرى قال «قبل أن تنكسر شوكة الكفار وأن يتحقق منهم الوهن والعجز عن الوقوف في وجه المسلمين، لا أسر وإنما القتل والتقتيل والإنهاك والفتك والتدمير الكامل لقوى العدو بكل ما أوتي المسلمون من قوة، ثم بعد ذلك للمسلمين أسر ما يشاؤون من العدو»[4]. وأفرد عشرات الصفحات للكلام عن الشيعة الذين يصفهم بالرفض مشجّعًا على قتلهم والاقتصاص منهم بوصفهم الأخطر على أمة الإسلام من جميع الأعداء.

---

(1) المصدر نفسه، ص269 الى 283.

(2) المصدر نفسه، ص251 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ص311 وما بعدها

(4) المصدر نفسه، ص423.

في الواقع يمثل هذا الكتاب بجزأيه تأصيلًا فقهيًّا للمنظومة العقدية الجهادية السلفية كتبت على يد أحد أبرز المنظرين الذين تأثر بهم الجيل الثاني، ودرس عليهم الزرقاوي، ولعب من تأثر بها دورًا قياديًّا هامًّا، وتركت كتاباتها أثرًا تربويًّا هامًّا ولا تزال.

أما أبو بكر ناجي، فيعتقد أن الجهاد من أهم أبواب هداية الخلق، وأنه «شدة وغلظة وإرهاب وتشريد وإثخان»، وأن «إراقة دماء أهل الصليب وأعوانهم من المرتدين وجندهم من أوجب الواجبات»، ويقول: «نحن الآن في أوضاع شبيهة بأوضاع حوادث الردة أو بداية الجهاد، فنحتاج إلى الإثخان ونحتاج لأعمال مثل ما تمّ تجاه بني قريظة» (قتْل الرجال وسَبْي الذراري والنساء وأخذ الأموال)، فلا بد من «اتباع سياسة الشدة إذا لم يتم تنفيذ المطالب تتمّ تصفية الرهائن بصورة مروعة تقذف الرعب»[1].

إذ يشخِّص «ناجي» المشكلة بدءًا من سقوط الخلافة وإقرار اتفاقية سايكس بيكو ونشوء النظام العالمي بعد الحرب العالمية الثانية، ومع استتباب أنظمة فرَضت قيمًا مغايرة لقيم المجتمعات خالفت العقيدة التي تحكمها، وضيَّعت المقدَّرات ونشرت المظالم، وأحكم النظام الجاهلي السيطرة على العالم بأنظمة الجنسية والورق النقدي والحدود المسيَّجة، ولذلك لا بد للدولة الإسلامية ـ بحسبه ـ من أن تقوم على أنقاض الأمم المتحدة لتُخرج الأمة من حالة الهوان وتقود البشرية للهداية. والمشروع الوحيد المؤهل لذلك هو مشروع «السلفية الجهادية»؛ لأنه الوحيد الذي وضع مشروعًا شاملًا للسنن الكونية والسنن الشرعية، وهو منهج رباني[2].
يوجه «ناجي» انتقاداته لباقي المشاريع الأربعة، وهي:

(1) أبو بكر ناجي، **إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة**، ص31ـ33.
(2) المصدر نفسه، ص3.

سلفية الصحوة (سلمان العودة وسفر الحوالي) التي تتطابق مع الإخوان، وتيار الإخوان و«مشروعهم العفن»، وتيار إخوان الترابي الذي راعى السنن الكونية، ولكنه لم يراع السنن الشرعية، فجعل الدولة علمانية، وتيار الجهاد الشعبي (حماس وجبهة تحرير مورو) المختَرق من قبل منهج الإخوان) الحكم بما أنزل الله هو جوهر البنية الفكرية للجهاد العالمي، وهو في سبيل ذلك يبني تصوراته ومشروعية ممارساته على ما يسميه «الشريعة»).

في كتابه الذي اشتهر كثيرًا «إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة»[1] يضع استراتيجية لقيام دولة الخلافة عن طريق التمكين، والذي يكشف الحرص على تصيد كل الفرص الممكنة، ويتحدث فيه عن أهم القواعد والسياسات التي تتيسر باتباعها خطة العمل عبر مراحل، تبدأ بمرحلة سماها «شوكة النكاية والإنهاك» ثم بـ«مرحلة إدارة التوحش»، حيث تنتهي بـ«شوكة التمكين» بصفة عامة[2]، ويقسم أبو بكر ناجي المبحث الثالث إلى عشرة فصول، تحدث في الأول منها عن إتقان فنّ الإدارة، يليه فصل عمن يقود ومن يدير ومن يعتمد القرارات الإدارية الأساسية، وفي الفصل الثالث يوضح اعتماد القواعد العسكرية المجربة، والرابع عن اعتماد الشدة، والخامس عن تحقيق الشوكة.

وفي الفصل السادس يتحدث عن فهم قواعد اللعبة السياسية للمخالفين والمجاورين والتحرك في مواجهتها والتعامل معها بسياسة شرعية، كما يتضمن هذا المبحث فصولًا تتحدث عن استقطاب قواعد الالتحاق، وإتقان الجانب الأمني، وبث العيون، واختراق الخصوم والمخالفين بجميع أصنافهم، أما الفصل العاشر، فقد خصّصه للحديث عن إتقان التربية والتعلم

---

(1) والمقصود بمناطق التوحش حسب المصطلح المستعمل مع أبي بكر ناجي هو تلك المناطق تنهار فيها سلطة الدول وتسود فيها الفوضى وشريعة الغاب، وعندها على الجهاديين أن يتقدموا لإدارة هذه المناطق وتأمينها من الأعداء.

(2) أبو بكر ناجي، **إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة**، ص13ـ 14.

أثناء الحركة على طريقة المسلمين في بداية التاريخ الهجري.

هكذا تدور الدائرة، حيث تبدأ منظومة «الحكم بما أنزل الله» الجهادية بمسألة التكفير أولًا، وعنها يتفرع تكفيرالحكام الذين يحكمون بالقوانين، وتكفيرالراضين بذلك، وتكفيرمن لم يكفِّرهؤلاء جميعًا، كما إنّ البلدان التي تُحكم بالقوانين تصبح كلها داركفر، فيعود الإسلام غريبًا وتعود «حروب الردة» سيرتها الأولى ويجب الجهاد الذي يتحول -معهم- إلى ركن من أركان الإسلام. في المرحلة الثانية من المنظومة يأتي السلوك الواجب على الطليعة الجهادية المؤمنة، وهو الخروج على الحكام الكفار وقتالهم بغضِّ النظر عن القدرة، وفي المرحلة الثالثة يتم النظر إلى كل أحكام هؤلاء الحكام الكفار على أنها ساقطة وغير معتبَرة شرعًا،فلا تعود تنطبق عليهم أحكام «الإمامة» في الفقه الإسلامي، فتسقط كل أحكام الذمة ودار الإسلام والمعاهدات والقوانين وكل المنظومة السياسية المعاصرة، وفي المرحلة الرابعة تأتي إقامة الحكم الإسلامي وتطبيق الشريعة ونَصْب الخليفة الشرعي.

لا تتأسس أهمية هذا الكتاب وشهرته على المفاهيم العقدية أو الفقهية التي قدمها، بقدر ما تتأسس على المداخل الاستراتيجية التي وضعها ورسمها للجهاديين، بغض النظر عن الدول المرشحة لإدارة التوحش من قبله والتي لم تكن سوريا والعراق بينهما حين وضع كتابه[1]، وبالتالي هو الدليل التطبيقي لكتاب أبي عبد الله المهاجر «مسائل في فقه الجهاد».

ومؤخرًا طرح عبد الله بن محمد الذي اشتهر بكتابته لـ«المذكرة الاستراتيجية»، والذي يكتب على تويتر باسم «شؤون استراتيجية»، تصورًا جديدًا للممارسة السياسية في سياق هيمنة النظام الدولي وحربه على

(1) الدول التي يرشحها أبو بكر ناجي كمناطق مؤهلة للدخول في إدارة التوحش هي بلاد الحرمين واليمن وباكستان ونيجيريا وبلاد المغرب والأردن، وهو يعتمد في ترشيحه على مقومات يجب أن تتوفر في هذه المناطق منها: وجود مد إسلامي، عمق جغرافي وتضاريس تسمح بذلك، طبيعة الناس، انتشار السلاح، أن تكون بعيدة عن المناطق المركزية لأي قوات دولية...

التجارب الإسلامية في الحكم والسلطة، تحت عنوان «حروب العصابات السياسية»[1]. تقوم هذه الفكرة كما قدمها ابن محمد على تجنب الانفراد بالسلطة، أو الظهور بمظهر الدولة والإمـارة؛ لأن ذلك سيعطي فرصة للنظام الدولي لكي يحاصر التجربة ويقوم بمواجهة مباشرة ومكشوفة معها، وبالتالي سيسهل عليه حصار التجربة واستنزافها اقتصاديًّا وسياسيًّا، وتشويهها إعلاميًّا، ما يجعل سقوطها وانفضاض الناس عنها مسألة وقت لا أكثر، حتى دون تدخل عسكري مباشر من أذرع النظام الدولي الضاربة، وهو يستشهد برأي ينسبه إلى الشيخ أسامة بن لادن يعتبر فيه إقامة الدول قبل اكتمال مقومات نجاحها إجهاضًا للعمل الجهادي.

يستند عبد الله بن محمد في أطروحته إلى تحليل التجارب الإسلامية في الحكم والسلطة، ويخلص إلى نتائج هامة تعتبر أن «الحسابات العسكرية قادتنا لأن ندرك أن المواجهة المكشوفة مع خصم متفوق عسكريًّا مثل أمريكا هي انتحارعسكري، وأن حرب العصابات هي المناسبة لخلق حالة توازن في ميزان الردع بيننا، وأيضًا فإن الحسابات السياسية تقودنا للنتيجة نفسها، وهي أن إعلان المواجهة السياسية المكشوفة مع الغرب عبر «إعلان الدولة» هو انتحار سياسي؛ لأن الغرب وبهيمنته على النظام الدولي يستطيع إجهاض أو إضعاف أو احتواء أي نجاح لنا في مجال الحكم حتى تتنامى الأمراض والاضطرابات والفقر والسخط الشعبي، ويأتي المناخ المناسب لاجتثاثنا عسكريًّا كما فعلوا في أفغانستان والعراق».

وبناء عليه يعتبر عبد الله بن محمد أن المنهج الذي قاد الجهاديين عسكريًّا إلى استراتيجية حرب العصابات، يقودهم إلى ضرورة القيام بحرب «عصابات سياسية» تمكنهم من الصمود السياسي بوجه النظام الدولي، عن

---

(1) انظر النص الكامل للدراسة على الرابط:

https://www.facebook.com/Mkalaat/posts/663136137124767:0؛ كذلك على: https://twitter.com/strateeeegy.

طريق الابتعاد عن الواجهة السياسية، والانفراد بالسلطة في البلدان المهيأة للحكم الإسلامي، والانخراط بتحالفات ضمن الإطار الشعبي وتحت سقف شرعي مقبول، عن طريق مشاركة الحركات الإسلامية والاتجاهات السياسية تحت سقف شرعي مجمع عليه، بما يوفر أرضية سياسية مرنة تبعد شبح الاقتتال الداخلي، وتسد ثغرات التدخل الخارجي، وهو ما يتيح التركيز على تنمية القدرات العسكرية ضمن أجهزة الدولة لتبقى صمام أمان «يضمن عدم بناء أجهزة موالية للغرب»، كي لا تستخدم ضدهم، وهو يجيز فقهيًّا التكيف في نظام الدولة الديموقراطي بهدف ضمان تطبيق الشريعة والتدرج مع الشعب في ذلك. ويستعرض في هذا الأمر تجربة الجماعة الليبية المقاتلة الناجحة في هذا المجال. وينتقد ضيق الأفق السياسي الشرعي الذي يشّكل عقبة عند بعض الجهاديين.

تكاد تكون نظرية «حروب العصابات السياسية» أهم وأخطر فكرة استطاع العقل الجهادي صياغتها في العقدين الأخيرين، وهي بمثابة نقلة نوعية على مستوى الخطاب السياسي والاستراتيجي للتيار الجهادي؛ لأنها أعادت النظر في كثير من مسلمات التيار الجهادي، وحكمت بالفشل والخطإ على كثير من تجاربه في العقد الأخير.

لا شك في أنّ مراجعة أدبيات التيار السلفي الجهادي تفضي إلى أن نظرية «حرب العصابات السياسية» هي عملية تأصيل سياسي؛ لأن جوهر الفكرة مستلهم من النظرية «الأم» التي أرسى أسامة بن لادن دعائمها، وهي التركيز على قطع «رأس الأفعى» أولًا قبل الشروع في بناء أي نموذج للحكم والإمارة، وكانت توجيهاته كما أظهرت رسائل «أبوت أباد»[1] تحض على

---

(1) وهي الوثائق التي عثر عليها في منزل الشيخ أسامة بن لادن ونشرتها أكاديمية وست بويت العسكرية وتتضمن 17 وثيقة، وهي وثائق أثير الكثير من الجدل حول صحتها:

http://archive.aawsat.com/details.asp?section=4&article=653457&issue =

ذلك. وبالتالي فنظرية «حروب العصابات السياسية» هي تأصيل وتصحيح لمسار سياسي، بدأ مع أبي بكر البغدادي حيث إن منهج الدولة الإسلامية يتغير من حيث الأولويات وأسلوب العمل، أكثر منها تأسيسًا لطريقة جديدة، غير أن عبد الله بن محمد استطاع بلورة الفكرة وإبرازها أكثر، معززًا إياها بشواهد وأمثلة، محولًا إياها من فكرة غير واضحة المعالم إلى نظرية سياسية ناضجة ومتكاملة.

وضوح فكرة «حرب العصابات السياسية» وتمكن عبد الله بن محمد من صياغتها صياغة محكمة، جعلها محط نقاش وجدل بين شخصيات سلفية جهادية كثيرة، فقد سارع أبو قتادة الفلسطيني المنظر الجهادي المعروف إلى تسجيل بعض تحفظاته على الفكرة، ولعل بعضها راجع إلى المثال الليبي الذي اعتمد عليه عبد الله بن محمد في بناء فكرته، ولأبي قتادة رد مطول على الجماعة الليبية المقاتلة ومراجعاتها الفقهية المنشورة قبل سنوات، أما أبو محمد الصادق الشرعي العام لأحرار الشام، فقد أعلن تأييده للفكرة واعتبرها: «إشارة هامة إلى ضرورة مواكبة الحركات الجهادية لتغير الأحداث والمعطيات بتنويع أساليبها واستراتيجياتها في المدافعة والتغيير، أما الرجل الثاني في جبهة النصرة أبو مارية القحطاني، فرحب بالفكرة مشيدًا بعمقها وأهميتها، منبهًا إلى ضرورة تأصيلها وضبطها من الناحية الشرعية. وقد كان رد الدولة الإسلامية وأوساطها على هذه الأطروحة عنيفًا؛ إذ اعتبرتها خدمة مجانية للغرب ولا تتضمن سوى أفكار ساذجة ومسطحة.

نظرية «حرب العصابات السياسية» تسعى لإعادة ضبط قواعد الاشتباك مع قوى النظام الدولي، وإعادة تموضع التيار الجهادي في مواقع تسمح له بممارسة حرب عصابات يتفوق فيها، بعدما تحول في الفترة الأخيرة إلى ضحية لحرب عصابات تشن عليه من قبل الغرب، وذلك حينما سيطر على

= no=12064#.VSZpTftlhn4

الأرض وأعلن إمارات في اليمن ومالي والصومال وغيرها.

لا شك في أنّ فكرة «حرب العصابات السياسية» ستشكل إضافة نوعية للمنظومة الفكرية والاستراتجية والسياسية للحركة الجهادية، وإذا أُقرت في دوائر صنع القرار الجهادي، فسيشهد نسق العمل الجهادي في العالم دينامية جديدة من التحول والتغير.

الفصل السابع

إشكالية المنهج السلفي: بين التاريخ والنص والعقيدة والآخر

وبغض النظر عن المراحل التي انتعشت فيها السلفية، فهي تحركت على الدوام ضمن مشهد معرفي رسم أصول التفكير وقواعد السلوك داخل فضائه بحيث يتجلى بشكل واضح تحت عناوين: التاريخ، النص، العقيدة، الآخر.

1- التاريخ

وبما أن السلفية مشتقة من السلف، فهي إحالة إلى «أفضل العصور وأولاها بالاقتداء والاتباع»، فالماضي هو المنطلق والمرجع. من الناحية المعرفية لا مشكلة في قراءة التاريخ وتمثّل التجارب والخبرات، فالتاريخ هو ذاكرة الشعوب ومستودع خبراتها ووعيها، ولو أردنا الانقطاع عنه لما استطعنا، وذلك لسببين:

الأول: أن أحداثه تبقى كامنة في الوعي الجمعي مهما بالغنا في الحديث عن القطيعة المعرفية أو الإبيستمولوجية.

الثاني: أن نزول الوحي على النبي محمد (ص) في تاريخ محدد ومجتمع معين له خصائصه، ولكي نفهم الإسلام ونتمثل مقاصده ينبغي أن نعرف البيئة التي نزل فيها وأن تفهم المرحلة التأسيسية في حياة الأمة وما نتج عنها من تحولات.

إذن لا مشكلة في قراءة التاريخ وفهم وقائعه، للاستفادة منها في الإجابة عن تحديات الواقع والمستقبل، لكن السلفية لا تكتفي بمجرد الإحالة إلى العصر الذهبي، وإنما تعمد إلى تأسيس منهج يقنن العلاقة بالتاريخ والتراث، مما يحول الأمر إلى استدعاء للتاريخ وقراءته بصورة أيديولوجية تستهدف صياغة الحاضر والمستقبل وفق صورة مثالية مقتطعة من الماضي.

وهكذا تصبح «القرون الثلاثة الأولى» من عمر هذه الأمة هي زمن السلف وهي أفضل العصور، وذلك عملًا بالحديث النبوي المصنف في الصحاح: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»، والأصلح للاقتداء بعد الرسول (ص) هم الصحابة، هنا يكمن النموذج المثالي الذي يجب أن يقتدى به وأن يسبغ عليه صورة القداسة، حتى ولو أدى ذلك إلى «خيانة التاريخ»، فالسلف الصالح اختلفوا وتصارعوا وتساجلوا وتوزعوا في اتجاهات ومواقف متعددة، وهم ليسوا كتلة واحدة كما قد توحي عبارة «السلف الصالح»؛ لذلك يرفض السلفيون الخوض في الملفات التاريخية الشائكة، فخلافات الصحابة لا يصح الخوض فيها؛ بل يجب الوقوف عند فضائلهم فقط، وهذا يؤدي إلى تنزيه الرجال وتبييض التاريخ، وطمس بعض الوقائع، والقفز فوق الأحداث، ما يؤسس لمنهج انتقائي يدعم الصورة المثالية للمرحلة التأسيسية، كما يرغب بها هؤلاء وليس كما هي بالفعل، كحالة جدل تاريخي يجب الوعي بها واكتساب الخبرة منها.

بعد الصحابة يأتي التابعون «الذين غمرهم ضياء النبوة باتباعهم لأصحاب رسول الله والاهتداء بهديهم والنيل من إشراقاتهم»، يتقدم بعدهم تابعو التابعين، «إيذانًا بنهاية مرحلة الصفاء الفكري وخلوص الفطرة الإسلامية من الشوائب الدخيلة، حيث بدأ في هذا الوقت ظهور البدع ظهورًا فاشيًا»[1].
هكذا يؤسس صاحب كتاب أعلام الموقعين لقاعدة منهجية سلفية تقول: «فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين أولى

(1) المصدر نفسه، ص10ـ11.

من فتاوى تابعي التابعين. وهلم جرا. وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب؛ فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذي بينهم في الفضل والدين»[1]. هذه المنهجية تنقل الإحالة إلى التاريخ من إحالة هدفها الاعتبار والفهم إلى تعلق بـ«النموذج» وتقديس لرجالاته، باعتبار المرحلة تلك، هي النموذج المتحقق والمفقود. هذه المنهجية تنظر إلى التاريخ في سيره اتجاهًا انحداريًّا، فبعد القرون الثلاثة الأولى المفضلة أخذت مراحل الانحدار تتسارع وتزداد كلما افترق المسلمون شيعًا وأحزابًا مبتعدين عن الإسلام كما فهمه السلف وطبقوه عقيدة وشريعة وأخلاقًا.

هذه المنهجية السلفية التي ترسم العلاقة بالمرحلة التأسيسية للإسلام هي التي تفسر لنا قوة حضور الماضي في الذهنية المعرفية للحركات الإسلامية المعاصرة، حيث لا تزال الجزئيات تحتل موقع الكليات، والحيثيات تتغلب على الكيفيات وتفرض نفسها على العقل الإسلامي لتزيد من إرباكاته، والمشكلة أنه حين يصبح الطموح نحو الأفضل أسير التاريخ والماضي يذبل الإبداع ويغلب التقليد والاتباع.

مأزق هذه المنهجية السلفية أنها انتقائية فضلًا عن أنها تاريخية، فبعد الرسول والصحابة والتابعين وتابعيهم، يقع الاختيار والانتقاء للشخصيات والعلماء والفقهاء والأئمة الذين تتوافق اجتهاداتهم والتصور السلفي، ويتم استبعاد أو إسقاط ما يخالفها، فالإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل من بين الأئمة الأربعة وهو الذي يعتبر مؤسس هذا التيار ومنظره الأول مقدم على غيره، وهكذا يتابعون مع سفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، والليث بن سعد، وعبد الله بن المبارك والبخاري ومسلم وسائر أصحاب السنن الذين يحتلون المرجعية الأولية في المنهجية السلفية. ويتواصل الخيط الرابط إلى القرنين السابع والثامن مع المنظر الثاني للسلفية ابن تيمية بمعية تلميذه ابن قيم الجوزية، وصولًا إلى محمد بن عبد الوهاب وباقي التيارات التي نهجت

---

(1) ابن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين**، ج4، ص118.

على نهجه. ولا جدال في أن هذه الأسماء لها مكانتها وتأثيرها الكبير، إلا أن الانتقائية تحرمنا، وتحرمهم من الاطلاع على ما أنتجه رجالات عظماء أسسوا مناهج عدّة للنظر والتدقيق والتحليل لا تقل علمًا وجهادًا وتأثيرًا، وليس من العدل والإنصاف طمس أو تجاهل جهودهم.

المأزق الثاني يتمثل في أن المنهج الانتقائي يتضمن نزعة إقصائية واضحة، تحولت في ما بعد إلى نزعة تكفر «الآخر» المخالف، مسلمًا كان أم غير مسلم، وهي نزعة تخلق الأساس الموضوعي للتشدد والتطرف للعنف الذي ذهبت إليه بعض التيارات.

المأزق الآخر يتمثل في أن استلهام التاريخ الانتقائي للحفاظ على الهوية هو حل شكلي هروبي؛ ذلك أن الحفاظ على الهوية لا يكمن حقيقة في استرجاع الماضي أو الاتكاء على التراث فقط؛ بل بتأكيد الفعالية الذاتية وقيم الإبداع والاجتهاد في مواجهة الواقع المتغير أبدًا. إن مقولة «العودة» إلى الماضي تُحدث في اللاوعي شللًا في الإبداع والاجتهاد؛ لأنها تفترض أن الإسلام تحقق كليًا في الماضي، ومهمة المسلمين استعادة ما تحقق وتكراره من جديد.

2 ـ النص

العودة إلى النص يمكن أن تعتبر في حد ذاتها خطوة جريئة ونقلة نوعية في منهجية التفكير؛ لأنها تحرر العقل الإسلامي من ثقل النصوص الفقهية والبشرية، وتؤدي إلى الإقرار بعدم إلزاميتها؛ بل تزيل عنها وهم القداسة الذي تلبسته، دون أن يعني ذلك إسقاط أهميتها المعرفية. وهو ما عبر عنه الإمام مالك في مقولته الشهيرة «كلكم راد ومردود عليه إلا صاحب هذا القبر»، في إشارته إلى قبر الرسول الكريم (ص).

تتضمن مسألة العودة إلى النص بعدًا تجديديًا؛ لأنها تتيح اكتشاف مخزونات النص القرآني والسنة النبوية، كما تتضمن ثقة بالعقل الإسلامي

الاجتهادي، دون وساطة السابقين، بما يؤدي عمليًّا إلى جدل النص والواقع المعاش من خلال استنباط معانٍ جديدة له.

لكن المشكلة أن السلفية تشددت في التعامل مع النص، وبالغت في التمسك به إلى درجة التوجس والخشية من الرأي وإعمال الفكر، وإلى حد القول إنّ النصوص قد أحاطت بكل صغيرة وكبيرة؛ وعليه، تم توسيع مفهوم النص الشرعي ليشمل الآثار، أي الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، وكذلك فتاوى الصحابة وأقوالهم حتى ولو تعارضت، وكان أحمد بن حنبل يقول «الحديث الضعيف أقوى من الرأي»؛ بل إن الأمر بلغ إلى الوقوف عن ظواهر النصوص رفضًا للتأويل والقياس وكل صيغ إعمال الفكر أو مناهج تفكيك اللغة[1].

هذه القراءة تضعنا أمام منهجية نصوصية صارمة تحيل العلاقة بالنص إلى علاقة تلقٍّ وأخذ جامدة أكثر منها علاقة حيوية تتفاعل معه وتغوص في أعماقه باحثة عن دلالاته في ضوء تحديات الواقع المعاش. المنهجية النصوصية تحوّل العودة إلى النص، عودة إلى فهم النص كما فهمه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين (السلف الصالح)، ما يؤدي إلى تقييد النصوص بتفسيرات وتأويلات أجيال القرون السابقة.

3 _ العقيدة

لا شك في أنّ السلفية في نشأتها كانت دعوة للدفاع عن نقاوة العقيدة وصفائها، بدءًا بعقيدة التوحيد وكل ما له علاقة بالغيب، وبالرسول اتباعًا واقتداء، وصولًا إلى كيفية التعبد بعيدًا عن البدع وكل مظاهر الشرك. وهي بهذا لعبت دورًا تحرريًّا هامًّا من خلال مواجهتها الشرسة لكل مظاهر التخلف والجهل التي سادت في مراحل متطاولة، كعبادة القبور، والتبرك

---

(1) صلاح الدين الجورشي، **إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر**، ص214.

بالموتى، والاعتقاد بالسحر والخوارق والخرافات، وتشويه صورة العلاقة بالله وبالرسول، وهي مظاهر لا يزال الكثير منها سائدًا حتى اليوم، يسطح الذهن ويقدم أنماطًا لا عقلانية من السلوك والنظر إلى العقائد والظواهر الطبيعية والاجتماعية. عملت السلفية على إزالة كل الوسائط التي صنعها الناس واعتمدوها في علاقتهم بالله، وإعادة الدين إلى بساطته وأصوله.

وصراع السلفية مع الصوفية قديم، وما حصل في المغرب في الحرب التي خاضها عبد الكريم الخطابي، وفي الجزائر مع عبد الحميد بن باديس كشف عن العلاقة القوية التي ربطت مشايخ الصوفية بالاستعمار الفرنسي، وأدى إلى مواجهة شملت المجالين الثقافي والسياسي، ما سحب الشرعية عن عدد كبير من الزوايا والمشايخ المؤثرين في مشاعر أغلبية سكان الأرياف وبعض المدن. لكن المأزق تبلور عندما وقفت السلفية عند حد الدفاعات العقدية، فما حصل هو نوع من الفرز العقدي لم يتطور باتجاه إعادة إنتاج علوم متجددة للدين وأصول الفقه والتربية في ضوء حركة الواقع المتغير والمعاش وقوانين الطبيعة والمجتمع.

وهكذا أصبح التفكير السلفي حبيس الفكر العقدي الضيق، ما ضخم الحساسية العقدية لبعض السلفيين، فجعلهم أسرى لشكليات التدين وقضايا الغيب كالزي واللحية وأسلوب الكلام وحدود العلاقة بالمرأة وكيفية دخول البيوت وطريقة تناول الطعام أو الجلوس...إلخ.

وبدل أن تنتج الحالة السلفية كعملية لتطهير وتبسيط العقائد، حالة تحرر وانطلاق، أنتجت عقلية إقصائية نمت بشكل مطرد، وأدخلت الفرز العقدي إلى جانب الفرز الحاصل سياسيًّا واجتماعيًّا، الأمر الذي أدى إلى تعميق التجزئة، في الوقت الذي رمت المقاصد السلفية إلى التوحيد، فظهرت فرق وطوائف تدعو للمفاصلة والتميز بكل الوسائل؛ لأن النتيجة الطبيعية للفرز العقدي، أن ينقسم الناس إلى فسطاطين، الكفر والإيمان، ولا منزلة وسطى بينهما، وذلك حسب التأويل الذي يقدمه السلفيّ والتفسير الذي يراه.

4ـ الآخر

كانت البداية مواجهة مع رواسب المعتقدات المنحدرة من الديانات الأخرى التي امتزج معتنقوها في الفضاء الإسلامي، وكانت الدعوة في هذا الوسط الجديد تقتضي مقاربة معرفية تعتمد مناهج جديدة في الجدل الديني، فظهرت تيارات إسلامية تعتمد البرهان العقلي والاستدلال المنطقي كالمعتزلة والفلاسفة، بدل المنهج النصوصي. في مناخ هذا الحراك الفكري استشعر السلفيون الخطر، فتحول «الآخر» هنا إلى خصم، ولأن السلفية حركة دفاع عن صفاء العقيدة ضد آخرين ينوون تحريفها وتوظيفها أو حتى تأويل نصوصها في أنساق فكرية أخرى مغايرة لطبيعة الدين ومناقضة لظاهره حسب فهمهم لها، تحول المعتزلة والفلاسفة ثم أهل التصوف والفرق إلى خصوم و«آخر» «قوم من جلدتنا ويتكلمون لغتنا». هكذا اتسعت دائرة الخصوم لتشمل عند بعضهم حتى أصحاب المواقف الوسط كالأشاعرة والماتريدية.

وفي العصر الحديث كان للحركات الإسلامية الإحيائية فضل السبق في تفجير الثورات الأولى ضد الاستعمار الغربي التي بدأت كنضال مسلح ثم استقرت كنضال سياسي أخذ طابع المقاومة العقدية التي تقوم على التعارض الكامل بين عقيدة الإسلام وعقيدة الغرب، وبالتالي فهي جهاد بين معسكري الإيمان والكفر، وهكذا تكونت عقيدة الولاء والبراء سياسيًّا، واكتست المعركة بينهما صبغة الحرب الدينية الحضارية. من أبرز نتائج هذا الصراع إبراز التناقض المعرفي والثقافي مع المشروع الغربي، وتعزيز الروح الجهادية، وتحصين الأمة ضد محاولات التغريب والتنميط الثقافي باسم وحدة الحضارة وتفوق المركز الأوروبي.

اتخذت الاستجابة التجديدية الإصلاحية الشكل الفقهي والفكري في المرحلة الأولى التي بدأت مع حركة محمد بن عبد الوهاب في نجد في القرن الثامن عشر (1703ـ1791)، كما ظهر ولي الدين الدهلوي في الهند

(1702_1762)، وظهر وفي اليمن محمد بن علي الشوكاني (1758_1823)، ثم الشهاب الألوسي في العراق (1802_1854). وفي الجزائر ظهر محمد بن علي السنوسي (1787_1859). وفي السودان ظهر محمد بن أحمد المهدي (1843_1885). والمتتبع لهذه الدعوات الإصلاحية يلحظ أنها دعوات تجديدية تتفق على نبذ التقليد وفتح باب الاجتهاد، على الرغم من الخلافات الظاهرة بين هذه الدعوات، وإذا ما نظرنا إلى مناطق قيام وانتشار هذه الدعوات، في الهند والعراق شرقًا، في نجد واليمن والحجاز والسودان جنوبًا، في المغرب والجزائر وليبيا غربًا، فسنجد أنها ظاهرة عامة، لكنها ظاهرة تتركز في الأطراف بعيدًا عن المناطق المركزية والمحورية للدولة العثمانية (إسطنبول_ دمشق_ القاهرة). كان من الطبيعي أن تبقى مناطق «القلب» محصّنة في مواجهة الإصلاح والتجديد من خارج مؤسسات السلطنة، وذلك لرسوخ المؤسسات التقليدية والمفاهيم المحافظة المرتبطة بها، واتصالها جميعًا بهيئات الحكم والسلطان وأجهزة الدولة.

تركت هذه الموجة تأثيرات كبيرة في محيطها، وحملت مشروعًا نهضويًّا إحيائيًّا طموحًا تجاوز حدود المجال الذي ولدت فيه على المستوى العقدي إلى المستوى الحركي العملي.

وعلى الرغم من أن التيار النهضوي الذي بدأت إرهاصاته الأولى مع الطهطاوي وخير الدين التونسي، ثم مع الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، قد اتخذ نهجًا إصلاحيًّا وعقلانيًّا، إلا أنه يمكن القول إنه بقي سلفي الاتجاه في الإطار، فهو يتمسك بضرورة العودة إلى النص التأسيسي، «الكتاب والسنة»، كإطارين مرجعيين لا يجوز الاستغناء عنهما، وهو أيضًا بقي يولي الاهتمام للمسألة العقدية وضرورة تطهير المعتقدات من مظاهر الشرك والخرافة، وخاض مواجهات فكرية مع الغرب، مشككًا في نواياه تجاه الثقافة الإسلامية وقيمها. وهو في هذا لا يقدم قراءة مغايرة لما قدمته السلفية التاريخية التقليدية، إلا في ما سعى اليه لإحياء الاجتهاد والتحرر من الجمود المذهبي ولكن من «منظور حداثي»، مقدمًا بذلك شيئًا من التنظير التنويري

في العلاقة بين العقل والنص، ومفترقًا عن جمود الصيغة التقليدية الموروثة، وكان لمساهمات هؤلاء الرواد النهضويين دور كبير في إثارة الموضوعات الكبرى التي واجهها العالم الإسلامي.

يعتبر الإمام رشيد رضا شخصية مميزة في هذا المجال، فهو جسّد بالفعل نموذج المثقف القلق في ذلك العصر. فهو بدأ حياته متبنيًا لأطروحات السلفية الإصلاحية المتنورة، تلميذًا مخلصًا لآراء أستاذه الإمام محمد عبده؛ لكنه ومع تصاعد التحديات الاستعمارية أخذ اتجاه التشدد والمحافظة والانحياز الصريح إلى التفكير السلفي التقليدي، وانتهى إلى تبني أطروحات ابن تيمية والوهابيين في كثير من المسائل، باعتبارهم من الحنابلة الذين عزفوا عن كل تأويل ومغالاة في استعمال العقل، وآمنوا بالتنزيه عند البحث في الصفات الإلهية، معتبرًا أن الوهابيين يمثلون الامتداد التاريخي لتيار أهل السنة والجماعة قديمًا، خاصة بعدما أعلن ابن سعود عن عقد مؤتمر إسلامي عامّ في مكة سنة 1926م للتباحث في قضايا الدين وواقع الأمة الإسلامية بعدما ألغيت الخلافة في تركيا.

في كل الأحوال لا يمكن فصل التطور الفكري لرشيد رضا عن سياقه التاريخي والسياسي، الأمر الذي يحتاج إلى تعمق أكثر ومبحث خاص، في الخلاصة هذا السياق ولّد كبرى الحركات الإسلامية المعاصرة على يدي حسن البنا، الذي نجح حركيًّا وتنظيميًّا، لكنه على الصعيد العقدي لم يأخذ من التيار السلفي إلا بعض العناوين العريضة مفضلًا الابتعاد عن القضايا الخلافية، ففي تعريفه الشهير للإخوان المسلمين يقول البنا: «إنها دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية وثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية»[1] يضع مجموعة من العناوين العامة والفضفاضة التي من العسير فهم الكيفية التي سيسلكها

(1) انظر: رسالة المؤتمر الخامس من مجموع رسائل الشيخ حسن البنا: «إن الإخوان المسلمين دعوة سلفية؛ لأنهم يدعون إلى العودة بالإسلام إلى معينه الصافي من كتاب الله وسنة رسوله».

العقل الإخواني في ما بعد لتجسير هذه الفجوات التاريخية والعميقة التي تفصل بين الصوفية والسلفية، أو بين السياسة والثقافة والدين... إلخ. في كل الأحوال سمح هذا التعريف بتقديم صيغة مرنة هدف منها البنا كما يبدو إلى فتح منافذ لتجاوز الخلافات الفقهية والمذهبية ضمن الدائرة السنية، من ناحية أخرى، فإنّ مفهوم السلفية بحد ذاته لم يكن قد تبلور على صيغة اجتهادات متنوعة بهذا الشكل، لكن استشهاد البنا المبكر أدخل حركة الإخوان في تجاذب جديد بتأثير من شخصيتين هما أبو الأعلى المودودي وسيد قطب من جهة، وتيار يمثل جانبًا منه مؤلف كتاب «دعاة لا قضاة» المرشد العام الثاني وخليفة حسن البنا الشيخ حسن الهضيبي، فقد رسّخ قطب مستفيدًا من المودودي فهمًا نصوصيًا متشددًا يقوم على مفهوم الحاكمية والعزلة الشعورية، وهو ما أسس الأرضية الفقهية للتيار السلفي الجهادي بصورته المعاصرة، فيما فشل التيار الثاني في تأكيد أصالته الإخوانية على الرغم من بقائه كتيار متميز داخل المنظومة الإخوانية.

سوف تساهم مجموعة من العوامل في «تسلّف» الإخوان المسلمين بشكل تدريجي بعد صدامهم مع العهد الناصري وهجرة غالبية قياداتهم إلى المملكة العربية السعودية[1]، في المقابل سوف تساهم مجموعة أخرى من العوامل في «أخونة» بعض السلفيين بعد ثورة يناير في مصر ودفعهم للانخراط في العمل السياسي عبر تشكيلهم لأحزاب سياسية لطالما اعتبرت من قبلهم أمرًا مخالفًا للدين[2]. دون أن يعني هذا أن أحدًا منهم قد تخلى عن معركته «الكبرى» وهدفه الأسمى؛ لذلك يستأنف الإخواني كما السلفي (المتعدد تنظيميًا والمختلف في وعيه لهويته) معركة «الهوية الدينية» الصحيحة، عبر التأكيد على «كمال الإسلام»،كما يفهمه هو، في معركة

(1) انظر هنا الدراسة القيمة لحسام تمام: **تسلّف الإخوان، تآكل الأطروحة الإخوانية في جماعة الإخوان المسلمين.**

(2) انظر هنا كتابنا: **الإسلاميون بين الثورة والدولة، إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب**، ص103.

لا هوادة فيها لتنقية الإسلام مما علق فيه من بدع ومحدثات، وبتصحيح المفاهيم المغلوطة ومواجهة «تيارات الانحراف»، سواء ما كان منها موروثًا، مثل الفرق الإسلامية الضالّة، أو حتى الأفكار المعاصرة الوافدة، مثل العلمانية والشيوعية والديمقراطية الموسومة بالكافرة.

السلاح الفتّاك، الذي يستخدمه السلفيون، لتحقيق مهمة رفض البدع والمحدثات في الدين يتمثّل في الاهتمام الكبير الذي تأخذه قضية التمييز بين الحديث الصحيح والضعيف والموضوع من كتب السنة النبوية المعروفة، والتركيز على موضوعة الجرح والتعديل في سلسلة رواة الأحاديث، وهو ما حاز على الاهتمام الأكبر لدى شيوخ السلفية التقليدية[1].

تشكل كتلة من المفاهيم المتراصة «المنظومة العقدية» الرئيسة لدى السلفية عمومًا؛ لكن الاختلاف يقع بينهم عندما يقاربون القضايا العقدية ذات الأبعاد والدلالات السياسية، فالسلفي التقليدي يجعل من مبدإ «عدم جواز الخروج على الحاكم المسلم» يحتل موقع الأولوية، بينما يرى الجهاديون والحركيون أن الركون والسكوت على الظلم والطغيان معصية كبرى وجاهلية معاصرة، وأنّ أغلب الحكام والحكومات المعاصرة تقع في دائرة الكفر والضلال ومن الواجب الخروج عليها، مع أن قسمًا من الحركيين لا يزال يشترط لجواز الخروج على الحاكم الظالم الفاجر، توفر القدرة والإمكانية الواقعية، بأن لا يؤدي الخروج على الحاكم، أو الثورة عليه، إلى مفاسد ودماء وفوضى، وهو ما يصطلح السلفيون، تاريخيًّا، على تسميته بـ«الفتنة»، وترجمته العبارة المشهورة «حاكمٌ ظلوم خيرٌ من فتنةٍ تدوم». وهذه الأسئلة هي الأساس في تحديد الهوية الفرعية التي تميز السلفية التقليدية عن الحركية أو الجهادية.

---

(1) محمد أبو رمان، الصراع على الهوية السلفية: أين حدود الأنا والآخر؟ انظر الرابط:

http://altagreer.com/%D8%A7

تزداد الخلافات وتتعمّق حين يعتبر السلفيون التقليديون أيّ معارضة، حتى لو كانت سلمية، وأي عملية تنظيم حزبية وسياسية، بمثابة مقدمات أولية للخروج المسلّح والفتنة، ويصفون من يدعو إلى المعارضة السلمية بـ«الخوارج القعدة»، أي لا يخرجونهم من دائرة «السلفية» فقط؛ بل من المجال السنّي بأسره، فهم كالخوارج، يكفّرون بالمعاصي، ويخرجون على طاعة «وليّ الأمر».

في مقابل تهمة «الخوارج» يلقي الجهاديون؛ في وجه التقليديين تهمة «الإرجاء»؛ أي الفصل بين الإيمان والعمل، وهو ما يرفضه الجهاديون لأن مسألة الحكم تدخل عندهم في صميم العقيدة والإيمان، لكن على قاعدة القول إنّ الحاكم الذي لا يطبق الشريعة هو حاكم كافر، وبأنّ القبول بالقوانين الوضعية الراهنة وتطبيقها هو خروج على الدين؛ لأنّ الحق في التشريع هو للّه، وهو من مقتضيات التوحيد الرئيسة.

يعتبر مفهوم «الولاء والبراء» في المنظومة السلفية العقدية مركزيًّا ومحوريًّا؛ والمقصود الدلالي له هو ضرورة موالاة الدين والرسول والمؤمنين، والتبرؤ كلية مما يخالف ذلك ومعاداة أعداء الإسلام، لكنهم يختلفون في كيفية تطبيقه وشمولية دلالات هذا المفهوم على أرض الواقع اليوم.التقليديون يضعون تحت لائحة الولاء والبراء ما لا يضعه الجهاديون الذين يدخلون على سبيل المثال في اللائحة كل الأنظمة المعاصرة، والدساتير والقوانين، وعلماء السوء، والفرق المنحرفة الضالة قديمها وجديدها، واعتماد الجهاد بوصفه المسار الوحيد لاستعادة الحكم الإسلامي، واعتبارهم الناكر لذلك من «فرق المرجئة».

ما علاقة استدعاء الخلافات السلفية-السلفية في عملية فهم العقل السلفي وآليات اشتغاله تجاه «الآخر»؟ في الواقع لا بد من ترسيم حدود «الهوية السلفية» وتصورها «للآخر»وتوضيح طبيعة العلاقة معه؛ ومن

الضروري أن نتذكّر، هنا، مفهوم «الفرقة الناجية»[1]، فهو مفهوم محوري ومفتاحي؛ إذ إنّه أحد المكوّنات الرئيسة للهوية السلفية عمومًا، وموضع اختلاف جوهري بينهم، ذلك أن تحديد هوية الفرقة الناجية والطائفة المنصورة التي تقع وسط ما يزيد على سبعين فرقة إسلامية أخرى ضالة، إنما تعبّر عن جوهر «الأنا» السلفية، التي تتمثل في «الهوية» التي يتمثلها كل منهم في حماية الدين والدفاع عنه في مواجهة الانحرافات والضلالات والتهديد والتحدّي، سواء أكان مصدر هذه «الشرور» خارجيًّا أم داخليًّا.

إن أي محاولة لضبط مفهوم الهوية السلفية وتعريفها للآخر الداخلي والخارجي والعلاقة معه سوف تصطدم بمفهوم متحرك؛ حيث لا يتحدث شيوخ السلفية عن تبنيهم منهجًا محددًا لفهم الإسلام يختلف عن المناهج الأخرى؛ بل يتحدثون عن المنهج، فالدعوة السلفية هي الإسلام كما أنزله الله في كتابه، والحديث بالخلافات بين أوساطهم غير محمود، ذلك أنه ليس أمام المسلم خيار بين أن يكون سلفيًّا أو لا يكون؛ لأن السلفية تعني الإسلام الصحيح، والخروج عن شيء منها إنما يعني الخروج عن صحيح الإسلام؛ لذلك يرى السلفي التقليدي بأنّه الممثّل الوحيد لأهل السنة والجماعة، الذي يحمل الفهم الصحيح للإسلام، وما عدا ذلك هو انحرافات وضلالات وبدع: وهناك يقبع «الآخر»، حيث كل الفرق الإسلامية «الضالّة» تاريخيًّا؛ ويتمدد ذلك إلى الواقع المعاصر ليشمل كل من لا ينتمي إلى السلفية التقليدية، حتى لو كان يدّعي الانتساب إلى السلفية. لا يختلف هذا عند السلفيين الجهاديين، فهم الفرقة الناجية والطائفة المنصورة، التي تحافظ على الدين، لكن يدخل في صميم تقييمهم للهوية العقدية مفهوم الجهاد، وعلى أساسها يصيغون أولوياته بطريقة مختلفة، وربما حاول الحركيون منهم على الرغم من اختلافهم في الرؤية النظرية، تقديم رؤية أكثر انفتاحًا، وأقل تشدّدًا في

---

(1) الفرقة الناجية: هو مُصطلح استنبطه علماء الحديث من الحديث النبوي: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة»، حيث راحت تدعي كل فرقة أنها الناجية.

بعض المسائل، لكنهم لا يزالون في دائرة الارتباك والتحفّظ، عمومًا، تجاه المذاهب المعاصرة، وتحديدًا في الموقف من الديمقراطية[1].

لا يقتدي السلفيون بمرجعية إمام واحد من أئمة المسلمين؛ ولذلك فإنهم لا يركزون كثيرًا على الرموز الفقهية، وحتى الإمام أحمد بن حنبل لا تتبع آراؤه بكاملها، فالمسألة لديهم هي اتباع الإجماعات المنضبطة للأئمة. إلا أنّه مع الوقت تبلورت بعض الشخصيات والمرجعيات التي أصبحت ملهمة للتيارات السلفية، وأهم هؤلاء في العصر الحديث هو الإمام محمد بن عبد الوهاب الذي رفض التمذهب مفضلًا «استنباط الأحكام مباشرة من القرآن والسنة وأقوال السلف الصالح»، مركزًا على مبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتطبيق حدود الشريعة، ومحاربة البدع، وهدم الأضرحة. كان ابن عبد الوهاب متأثرًا بكتابات الشيخين ابن تيمية وابن قيم الجوزية، هذه الأسماء الثلاثة لا تزال تلهم كل السلفيين إلى اليوم. في القرن الماضي أنبتت الساحة السلفية أسماء كثيرة قدر لها أن تلعب أدوارًا مختلفة، أمثال الشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ محمد بن ناصر العثيمين، والشيخ ناصر الدين الألباني، وتضخم دور العديد من هذه الرموز عمليًّا، وتعمّق تأثيرهم في العقل السلفي المعاصر، ولم تعد مسألة استنباط الأحكام تتم بالعودة إلى النصوص التأسيسية كما يفترض، لذلك فإن مسألة استنباط الأحكام التي اعتبرها بعضٌ من دارسي السلفية دعوة تجديدية للإسلام تشبه الدعوة البروتستانتية في المسيحية، وتلغي الوسيط بين المسلم وربه هو أمر مبالغ فيه؛ لأن التجربة العملية أنتجت سلطة دينية تقوم على مبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد ازداد الأمر تعقيدًا، وسوف يزداد أكثر، مع بروز التيارات السلفية الجديدة التي أصبح لكل منها مقاربته لقضايا العصر ما يعني أننا أصبحنا أمام سلفيات متعددة.

---

(1) محمد أبو رمان، الصراع على الهوية السلفية: أين حدود الأنا والآخر؟ ص4، انظر الرابط:
http://altagreer.com/%D8%A7

في النتيجة لم يستطع السلفيون التكيف مع العصر الحديث وضروراته، فلا زالوا يرفضون الديموقراطية لأسباب عقدية أو يختلفون على الأقل في ما يأخذونه منها، ولا يزال غالبيتهم يرفض المساواة بغير المسلمين تحت عنوان المواطنة، أما بالنسبة إلى الانتخابات فهم يختلفون في ما بينهم بين مكفر لمن يشارك فيها وموافق بشروط و.... إلخ. ولا يزال غالبيتهم يرفض اللجوء إلى وسائل تحقق غايات الشريعة إن لم تكن متيسرة في عهد الرسول، ولايزال بعضهم يرفض فرض الضرائب، لأن خزينة الدولة يجب أن تملأ من أموال الزكاة، ولا يزال بعضٌ يناقش في مسألة أخذ التقنيات والعلوم عن الغرب وفصلها عن منظومة الأفكار التي أنتجتها.

في الخلاصة، تبدو السلفية غير متكيفة مع عصرها بما يكفي وهي في موقفها تجاه «الآخر» إقصائية وإطلاقية وغير متسامحة، عمومًا؛ فهي تقوم على ثنائية الفسطاطين: الحق والباطل، الخير والشرّ، الصواب والخطإ، وتستند على محورية مفهوم «الفرقة الناجية»؛ ومنهجية الجرح والتعديل، حيث لا مكان للنسبية أو التنوع والتعددية في قياس العلاقة مع «الآخر»، فهي تنطلق من قاعدة الاختلاف والخصومة، وتسعى لتنميط الآخرين على أساس التباين، وليس على أساس التعارف والتعاون. من جهة أخرى قد تؤدي هذه المقاربة -كما يرى بعض الباحثين- إلى استنتاج مفاده أن الهوية السلفية، عمومًا، هي «هوية دفاعية» تتأسس على منطق أو آليات «الدفاع عن الذات»، وبالتالي هي هوية متّجهة إلى الداخل تبحث عن النقاء والطهارة، بمعنى أنّها هوية «منقبضة»، «متقوقعة»، وإن اختلفت درجة التقوقع والانقباض بين الاتجاهات السلفية المختلفة، فالحركيون أقل شأنًا في ذلك من غيرهم، وربما ينطبق عليهم، أكثر، مصطلح «الهوية المتحفّظة».

في الخلاصة لا يمكن قراءة السلفية كردة فعل على واقع مأزوم يواجهه المسلمون اليوم كما واجهوه في مراحل تاريخية ماضية، أي أنه لا يمكن الركون إلى أنها مجرد «هوية دفاعية»؛ لأن هذه القراءة تفضي إلى اعتبار هذه الظاهرة تعبيرًا عن التأزم، تذهب نحو التصعيد كلما تفاقمت الأزمات

الأخلاقية والسياسية، وهذا القول إنما يؤول إلى اعتبار السلفية فكرًا عرضيًا لا جوهر فيه. ما يضعف هذه القراءة أن السلفية ليست ظاهرة تنبثق عن الواقع فقط، وهي بالضرورة ليست ظاهرة تنبثق عن النص فقط، إنها عمليًا نتاج تفاعل النص مع الواقع، وبالتالي تتغذى السلفية من المصدرين، وتنتعش بهما ومعهما.

- فهي على مستوى النص تنهل من نبع غزير لا ينضب، يلهم الملايين ويحرك الوجدان المسلم للتأسي بالسلف الصالح وجيل النبوة من الصحابة والتابعين وتابعيهم، اعتمادًا على مفهوم خيرية المتقدم على المتأخر، وانحدار التاريخ نحو الأسوإ كلما بعد الزمن عن ذلك «الجيل القرآني الفريد». كذلك فإن المخزون المتضخم للنص على الصعيد المعرفي، باعتبار الركون للظلم والجور والعدوان والفساد والقبول بحاكمية البشر نوعًا من الشرك؛ لذا ينبغي إعلان الجهاد لدفع الشرك ولإقامة العدل بين الناس، وهذا الواجب يقترن بالدعوة القرآنية الصريحة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واعتبار ذلك «تكليفًا شرعيًا لكل مسلم نأى بنفسه عن مجتمع الجاهلية الممتد عبر الزمن، وهو ما يتقاطع مع إيمان الغالبية بحديث «الفرقة الناجية» الذي يُبنى عليه شعور بالخلاص يؤدي إلى الاستعلاء كما في التعبير القطبي المستند إلى آيات قرآنية، وهو استعلاء إيماني يؤسس لاستعلاء واقعي وعملاني يؤدي إلى «المفاصلة» التي تتقاطع مع عقيدة الولاء والبراء التي ترسم حدود الكفر والإيمان بدقة. وبالتالي من الصعب الفكاك نظريًا من هذه المنظومة السلفية «الصلبة» التي تتغذى من مشروعية نصية، إلا بتفكيكها من الداخل، وقراءتها من داخل الخطاب، وإظهار التعسف التفسيري والتأويلي الذي تلجأ إليه بما يخفف من غلواء بعض وجوهها. وإن كانت هذه المقاربة لا تستطيع أن تلغي هذا الخطاب، ولا غيرها يمكنه ذلك، لكنها يمكن أن تستوعبها وتتجاوزها.

- وعلى مستوى الواقع تتغذى السلفية من المظاهر السلبية للحداثة، ومن شيوع الفساد والمظالم وغلبة القيم المادية والاستهلاكية، وفشل

مشروع التنمية في العالمين العربي والإسلامي، وسيادة نظم الاستبداد والقمع، وغياب الحريات، وتوسع دائرة التهميش والإقصاء الاجتماعي والفقر والبطالة والأمية، فضلًا عن التحديات الكبرى التي تواجه المسلمين بدءًا بفلسطين وانتهاء بالعراق وما بينهما من تحديات على مستوى الساحة الإسلامية العالمية في ظل غياب أي مواجهة تحفظ الخصائص الثقافية للأمة في عصر العولمة المتوحشة التي يرى فيها هؤلاء تهديدًا وجوديًّا حقيقيًّا.

المشكلة أن السلفي، كما الليبرالي، لا يستطيع أن يمارس الأصالة والمعاصرة معًا ما دام محكومًا بسلطة «النموذج» وما دام يعيش هاجس إشكالية المرجع، سواء أكان هذا النموذج مستحضرًا من التراث، أم مستوحى مما يعرضه الفكر الأوروبي، أم كان شيئًا من هذا وذاك. ربما يكون ميل الإنسان بطبيعته إلى أن يفكر بنموذج أو من خلال نموذج يقاس عليه أمرًا مفهومًا؛ إلا أنه حين يؤخذ النموذج أصلًا، سلفًا، فإنه يتحول سلطة مرجعية ضاغطة، قاهرة، تحتوي الذات احتواء وتفقدها شخصيتها واستقلالها. ولا شك في أن ثنائية المرجع والنموذج، بقدر ما يمكنها أن تكون مادة رحبة لتوفيقية ساذجة، يمكنها أيضًا أن تنتج نوعًا من الفصام الثقافي والانشطار الوجداني الذي يمكن اعتباره نتاجًا طبيعيًّا لثقافة الخوف والرغبة، الخوف من الغرب، والرغبة في امتلاك علومه وأسباب تطوره. والواقع أن ثمة «إسلامًا» واحدًا، لكن ثمة نماذج وتجارب إسلامية متعددة. كذلك فالحديث عن «الغرب» حديث عام وتضليلي، فليس ثمة «غرب» واحد، توجد نماذج «غربية» لكل منها خصائص في تطبيق الديمقراطية والعلمانية والحداثة فضلًا عن السياسات والأدوار في عالم اليوم.

في العموم، الهوية الدفاعية يغلب عليها هاجس الدفاع والممانعة والاحتجاج والرفض، وإذا كانت سلفية أيضًا فإنها تصبح منفصلة عن الواقع وغافلة عن أسباب التخلف ومفجوعة بحسّ فقدان الغلبة، وهي في هذه الحال لن تتطلع كثيرًا إلى الأمام. إن رفض الهيمنة الغربية والتبعية الثقافية والاقتصادية والسياسية أمر مفهوم ومبرر، لكن الاكتفاء به موقف يبني

متاريس تمنع دخول المؤثرات الخارجية، وخطورته أنه يفضي إلى الانعزال والتقوقع، ويعيق التفاعل والتجدد، ويدمر إمكانيات الانطلاق والتفتح، وهو من الآليات الدفاعية البسيطة التي تجعل المجتمعات أكثر قابلية للسقوط والتداعي. إنه صراع خاسر في معركة إثبات الوجود وتأكيد الحضور الفكري والثقافي، وسيبقى كذلك إذا لم يترافق مع حراك ثقافي يطلق ورشة تاريخية لإعادة بناء الذات وتأهيلها لمواجهة العصر بأدوات وآليات جديدة، وهذا ممكن إذا تجرأنا على نقد الذات من دون أن يتحول هذا النقد إلى جلد أو تنكر لها.

يمكن القول إننا لم نعد اليوم أمام سلفية واحدة بل أمام سلفيات «محدثة» أكثر منها سلفيات معاصرة، يجمعها بالسلفية الأصيلة منطلقات شديدة العمومية، وتفرقها رؤى واجتهادات وقراءات تتعلق أكثر ما تتعلق بتنزيل الأحكام على الواقع، وهي تعبر عن نفسها بحركات وجمعيات وأطر ناشطة في العالم الإسلامي، ولكل تيار منها شيوخه ورموزه، حتى أصبحت الخلافات بين بعض هذه التيارات مساوية إن لم تكن أعمق من الخلافات بينها وبين التيارات الأيديولوجية والسياسية الواقعة خارج التصنيف السلفي بالعموم.

الباب الثاني

السلفية والسلفيون: إشكالية العبور من الدعوة إلى السياسة في مجتمع متنوع

ـلبنان نموذجًاـ

تمهيد

ليست الحالة السلفية حديثة النشأة في لبنان، وإن شهدت نموًّا ملحوظًا في العقدين الأخيرين، وامتدادًا من بعض المراكز المدينية والمسجدية إلى حواضر وتجمعات شعبية وريفية، فضلًا عن تطور أساليب عملها من جهود فردية يقوم بها دعاة بمفردهم إلى جهود جمعياتية ومؤسساتية تشرف عليها وتشترك في إدارتها طاقات شابة متنامية في الحقل التربوي والصحي والإعلامي، فضلًا عن المشايخ والدعاة المؤسسين لهذه الجمعيات. هذا مضافًا إلى بدايات تبلور خطاب سياسي كانت تفتقد إليه في ما سبق.

الفصل الأول

النشأة والبدايات: خصوصية مجتمع المدينة

لا شك في أنّ تأثير الشيخ محمد رشيد رضا (1865ـ1935) يرخي بظلاله على تلك البدايات، فقد أتيح له وهو الذي نشأ تحت رعاية والده الشيخ علي إمام مسجد القلمون، البلدة القريبة من طرابلس، أن يتلقى علومه الدينية الأولى في كنفه قبل أن ينتقل إلى المدرسة الرشدية الابتدائية في طرابلس، ثم المدرسة الوطنية، حيث توفرت له فرصة التفاعل مع الشيخ حسين الجسر الذي صار أستاذه الأول، ولا يخفى ما لهذا الأستاذ من تأثير بين أقرانه من رواد النهضة الثقافية العربية التي اشتهر بها، حيث تتواصل معرفتها الدينية مع العلوم العصرية السائدة حينها[1]، وكان يرى أنه من الضروري الجمع بين علوم الدين وعلوم الدنيا من أجل رقي الأمة، وكان من الواضح أن التلميذ قد لفت نظر أستاذه منذ البداية، فاعتنى به أشد العناية. وقد برزت النزعة الإصلاحية الجريئة عند الشيخ رشيد منذ فترة الشباب وهو لا يزال يتلقى علومه.

لقد أحبّ الشيخ رشيد التصّوف في ريعان شبابه، وقرأ أكثر من مرة كتاب

---

(1) عدا عن أن منهجه يفضّل السهولة والبيان ويتجنب المناقشات اللفظية واستطرادات الحواشي، وهذا ما جعل مكانة الشيخ الجسر مرموقة بين رواد النهضة وفتح الباب لتلاميذه لكي ينهلوا من علمه، دون أن يمنع هذا أن يدرس الشيخ رشيد على يدي الشيخ محمود نشابة والشيخ عبد الغني الرافعي ويستفيد أيضًا من حلقات المناقشة والدراسة عند الأستاذ محمد الحسيني والمناقشات عند الشيخ محمد كامل الرافعي حول الأصول والمنطق.

إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، حتى صار شديد التأثر به وبأخلاق التصوف والمتصوفة؛ بل إنه طلب من أحد أبرز شيوخ هذه الطرق، الشيخ أبي المحاسن محمد القاوقجي أن يرشده إلى «الطريق» على أصولهم في الرياضة والخلوة والترقي إلى منازل المعرفة، لكن الشيخ اعتذر لرشيد حينها. ثم نجد له محاولة أخرى مع الطريقة النقشبندية، حيث استطاع في تلك المرحلة من حياته أن يقف على أسرار هذه الرياضة الروحية بمحاسنها ومساوئها، وهذا ما هيأه في المستقبل للمناداة بإصلاح الطرق الصوفية[1]. وقد وصل الشيخ حينها إلى قناعة بأن بعض هذه الطرق تساعد على تهذيب النفس، بينما تحوي بعض الطرق الأخرى الكثير من المبالغات تأباها النفس أو الحياة الواقعية، وهي ضرر يجب تجنبه.

لم يكن الجهر بهذا الموقف سهلًا في ذلك الحين، خاصة أنه لايزال في مراحل الدراسة، يكفي أن نذكر أن الطرق الصوفية في طرابلس كانت تتمتع بالقوة والحظوة والنفوذ، وقد كان تعليق بهجت والتميمي في رحلتهما الشهيرة إلى طرابلس، وبعد حصولهما على أرقام تقريبية للمنتسبين إلى الطرق الصوفية[2]، بأنه لو صحت هذه الأرقام يكون كل الرجال في طرابلس منتسبين إلى الطرق، مع ذلك كانت ردة فعل الشيخ رشيد رضا عندما حضر لأول مرة جلسة ذكر لجماعة «الطريقة المولوية» في «التكية» المشهورة باسمها[3]، أن يقف مشدوهًا ومستنكرًا أشد الاستنكار، فقد وقف وصرخ

(1) يتحدث الشيخ رشيد وقد أصبح الخبير في شؤون هذه الطريقة، عن «الورد» اليومي المتعلق بذكر اسم الله جل جلاله بالقلب دون اللسان خمسة آلاف مرة مع تغميض العينين وحبس النفس بقدر الطاقة وملاحظة ربط قلبه بقلب الشيخ الذي يسلك على طريقته. أما الورد الثاني للطريقة فكان يشترك فيه الجميع ويسمى «الختم» على ذكر وقراءة بعض السور مع تغميض العينين والتوجه إلى أرواح سلسلة الطريقة.

(2) رفيق التميمي ومحمد بهجت، **ولاية بيروت**، ص199.

(3) على ضفة نهر أبي علي، وعلى موقع يزيدها جمالًا وشهرة في العالم الإسلامي حيث تغنى به الشعراء والرحالة.

بأعلى صوته: أيها المسلمون! إن هذا منكر لا يجوز النظر إليه ولا السكوت عليه؛ لأنه إقرار له، وأنه يصدق على مقترفيه قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا﴾. ثم خرج من التكية وتبعه بعضٌ. وصف الشيخ رشيد ما يحصل في التكية المولوية في نقاش له مع أستاذه الجسر الذي علم بالحادثة، كيف يتم جعل رقص حسان الغلمان عبادة، وكيف أن هؤلاء الغلمان يلبسون غلائل بيضاء ناصعة كجلابيب العرائس؟ كما إنّ الرقص يتم على نغمات الناي المشجية ويدور الراقصون دورانًا سريعًا، تنفرج به غلالتهم، فتكوّن دوائر متقاربة على أبعاد متناسبة، ويمدون سواعدهم ويميلون أعناقهم، ويمرون واحدًا بعد آخر أمام شيخهم فيركعون له[1]. في الواقع ظل الشيخ رشيد مخلصًا لعقيدته على الرغم من اختلافه في الأسلوب مع بعض كبار أساتذته، الذين نصحوه بالتروي؛ لكن نزعته الإصلاحية والنقدية كانت قوية وبارزة، وهي التي ميزته، حيث راح يطبقها ليدفع الناس إلى التخلي عن البدع التي تمسكوا بها، ومنها «التبرك بأصحاب القبور» وغير ذلك من الأعمال. هذا وتؤكد الدراسات التي أجريت حول الشيخ رشيد رضا وحياته، أنه توصل إلى هذا الموقف قبل أن يطّلع على آراء «ابن تيمية» التي لم تكن رائجة في طرابلس أو القلمون.

في الواقع إن ما كتبه الشيخ رشيد رضا عن الدعوة الوهابية في ثلاثينات القرن الماضي وفي السنوات الأخيرة من حياته لا يشكّل إلا جزءًا بسيطًا من إنتاجه الضخم في الإصلاح الديني[2]، وعلى الرغم من زياراته القليلة

---

(1) إبراهيم أحمد العدوي، **رشيد رضا: الإمام المجاهد**، ص43 و44.

(2) يمثل الشيخ رشيد رضا نموذجًا للشخصية الإسلامية القلقة، فقد عاش نحو سبعين عامًا، أغلبها عامر بالحركة والنشاط، يقرأ ويبحث ويكتب ويخطب ويعظ، ويحاور ويراسل، ويطبع وينشر، ويسافر ويشارك بنشاطه في الجمعيات والهيئات، ويشتغل بالسياسة وقضايا العروبة والإسلام فضلًا عن الصحافة، ويصدر من مجلة المنار أربعة وثلاثين مجلدًا، فضلًا عن اشتغاله بتفسير القرآن فيطبع منه اثني عشر مجلدًا، عاش مرحلة شهدت تحولات هائلة، تدهور فيها حال الدولة العثمانية وساد فيها الفساد على الرغم من كل المحاولات الإصلاحية التي =

إلى طرابلس، العاصمة الثانية للبنان، ذات الغالبية السنية والتقاليد العلمية الراسخة في مسائل الفتوى والفقه والتعليم الديني، إلا أن ترك أثرًا هامًّا في وعي أبناء وعلماء المدينة، منذ فترة دراسته ونشأته العلمية فيها، وصولًا إلى رحلته الطويلة، حيث تبلورت شخصيته واكتسبت أبعادًا عقلانية ومرنة مطعمة بتأثير أستاذه محمد عبده، وقد ظهر ذلك جليًّا في مجلة المنار التي أسّسها عام 1898م التي لعبت دورًا بارزًا في النهوض بالوعي والإصلاح الديني والفكري، والتي كانت تصل بشكل متقطع إلى طرابلس. لكن كتب الشيخ وجدت طريقها إلى التداول، ومنها كتاب «الخلافة» وكتاب «الوهابيون والحجاز»[1] وكتاب «السنة والشيعة أو الوهابية والرافضة»[2].

في هذه الكتب التي نشرها رشيد رضا أواخر حياته التي شهدت تحولات كبيرة، وكانت قد نشرت كمقالات على صفحات المنار، يخوض فيها سجالات ذات خلفية سياسية أكثر مما هي مذهبية على الرغم من المواضيع التي تطرق إليها السجال المشترك مع الرموز الدينية الشيعية حينها، وهو يبرر ذلك بالقول: «وإنما اشتد علينا غضبهم في هذه السنين بعد أن أظهر الله تعالى دولة السنة باستيلاء إمامها عبد العزيز آل سعود، وقيامه بإحياء السنن وهدم مباني البدع، فأيدناه ودافعنا عنه كما يجب علينا شرعًا، كما شرعنا في المنار بتأييد دولة الشاه مظفر الدين الشيعية، وفيما كنا ندعو إليه الدولة العثمانية من أجل إقامة حكومة الشورى الإسلامية». في كل الأحوال،

= جرت للنهوض بحالها، وعاصر مرحلة الانقلاب العثماني وسيطرة ما عرف بجماعة الاتحاد والترقي على الآستانة، كما عاصر الحرب العالمية الأولى ونتاجها بدءًا من سقوط البلاد العربية والإسلامية تحت الانتداب والاحتلال الأجنبي وانتهاءً بإلغاء الخلافة عام 1924 إلى ثورة الشريف حسين والثورة السورية الكبرى، وصولًا إلى بدايات الهجرة اليهودية الصهيونية التي نبه مبكرًا إلى خطورتها.

(1) طبع بطبعة المنار في مصر عام 1433. صدرت كمقالات في المنار أولًا، ثم صدرت في كتابين الأول تحت عنوان: **الوهابيون والحجاز** (1925) والثاني **الشيعة والسنة** (1929).

(2) صدرت عن دار المنار في مصر كطبعة ثانية عام 1947.

القارئ لهذا الكتاب بجزأيه سوف يكتشف بسرعة أن خلفية رشيد رضا المؤسسة على الوحدة الإسلامية والتقريب بين المذاهب والتي عمل عليها طويلًا مع أستاذيه اللذين يذكرهما بالخير جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده، لم تتبدد في تفاصيل هذا السجال الذي خاض فيه السيد محسن الأمين على صفحات مجلة العرفان والسيد عبد الحسين أمين العاملي فضلًا عن الشيخ عارف الزين، لكنها أثارت سجالات في الفروع ستتحول مع الوقت إلى مقولات نمطية من المطاعن المكررة والمعروفة في هذا النوع من السجالات.

لم يكن انتشار السلفية الوهابية سهلًا في الحواضر السنية المدينية اللبنانية، التي ترسخت فيها عقائد الأشعرية والماتريدية كعقيدة لأهل السنة والجماعة، وانتشر فيها المذهب الحنفي كفقه معتمد لغالبية ساكنيها مضافًا إلى المذهب الشافعي، ونسج علماؤها مع الأزهر الشريف العلاقات الوطيدة، حيث كان علماؤه الكبار ينهلون المعرفة والعقائد والفقه ويتبادلون الأفكار والزيارات ورحلات طلب العلم، وهو ما جعله مرجعيتهم الشرعية والتربوية؛ لذلك انتشر علماء الأزهر بين مساجد طرابلس وبيروت وصيدا وغيرها من المدن والحواضر السنية في الريف اللبناني يعلمون ويدرّسون ويعظون[1].

في دراسة سابقة حلّلنا مضمون وعناوين الكتب التي وجدت في بيوت كبار علماء طرابلس في القرن الثامن عشر، استنادًا إلى وثائق المحاكم الشرعية التي كانت توثق في تحرير التركات للمتوفين كل شيء بما فيه

(1) في دراسة سابقة لي قدمتها في مؤتمر من تنظيم الجامعة اللبنانية وجامعة البلمند والمركز الألماني للأبحاث الشرقية نشرت جدولًا إحصائيًا يبين عدد العلماء الذين توجهوا لاستكمال دراستهم في ما بين حواضر العلم المتاحة حينها (القاهرة وإسطنبول) استنادًا إلى تراجم عبد الله نوفل لعلماء طرابلس، فتبين بالنتيجة أن عشرة من علماء طرابلس توجهوا إلى القاهرة، في مقابل خمسة توجهوا إلى عاصمة السلطنة في فترات متقاربة، مع ما يعنيه هذا الإحصاء من دلالة.

الكتب، وقد تبين لنا في العينة المدروسة أن غالبية كتب الفقه والتفسير والشروح والمتون وغيرها، المعتمدة والمتداولة بين علماء طرابلس في ذلك الحين هي شافعية وحنفية، حيث غابت كتب بقية المذاهب كالحنبلية أو المالكية، في حين لم نجد أيًّا من كتب ابن تيمية أو ابن قيم الجوزية، أو من الكتب التي تثير المسائل الخلافية سوى كتاب واحد من أصل 144 كتابًا تشكل مجموع العينة التي درسناها.

لم يكن هذا يعني أنه لا مكان للدعوة السلفية في هذه البيئة الفكرية، بقدر ما يعني أن الدعوة لها لم تكن أمرًا سهلًا، فقد كان أبرز علماء طرابلس وغالبية مشايخها من خريجي الأزهر، المتأثرين بالتيارات الفكرية السائدة في أروقته حينها، ولم تكن المؤسسة التعليمية الوهابية قد استكملت عدتها العقدية، كما إنّه لم يكن رائجًا التوجه إلى المعاهد والكليات الشرعية في السعودية لتلقي العلم الشرعي إلا في ما ندر، قبل أن يصبح هذا الأمر منذ الستينات والسبعينات أمرًا مألوفًا وينطلق مع الثمانينات، وليكون من نتائجه المباشرة بروز دور متنامٍ داخل المؤسسة الدينية السنية الرسمية لهؤلاء الخريجين الذين حملوا معهم مؤثرات الدعوة السلفية الوهابية؛ بل إن هذا الدور لم يقف عند حدود المؤسسة الدينية والدور الوعظي والدعوي داخل المساجد والمدارس الدينية، وإنما بدأ يفعل فعله على تخومها وفي بيئتها من خلال الأنشطة الدعوية ذات الطابع الجمعياتي والوقفي النشط.

من أبرز الدعاة المؤسسين حركيًّا للدعوة السلفية في لبنان الشيخ سالم الشهال (1922_2008)[1]، ولقب «الشيخ» حصل عليه بعصاميته وجهده

(1) توفي عام 2008 عن عمر ناهز 86 عامًا أمضى غالبيتها في الدعوة السلفية التي بدأها بعد عودته من المملكة العربية السعودية عام 1946 وتحديدًا من المدينة المنورة، مؤسسًا «شباب محمد» في البداية، ثم أطلق عليها اسم «مسلمون» انسجامًا مع الفكرة السلفية التي كانت ترفض في البدايات أي تأطير تنظيمي أو حزبي.

الشخصي؛ إذ لم يعرف عنه التخصص الأكاديمي بالعلوم الشرعية أو الفقهية، وكان رائجًا أن يتحصل علماء الدين على مثل هذه العلوم بالوسائل التقليدية الشائعة، كانت «الكتاتيب» هي المدخل الأول، وكان نصيب الشيخ سالم أن يرسله الوالد إلى كتّاب دار التربية والتعليم الإسلامية، بعد ذلك انتقل إلى الدراسة والمتابعة في المدارس الدينية على أيدي علماء المدينة، والذين اشتهر عدد كبير منهم في طرابلس آنذاك.

بدأ اطلاع الشيخ على الأفكار السلفية من خلال ما كان يصله من أعداد مجلة المنار وكتابات الشيخ رشيد رضا الأخيرة، ثم من خلال رحلاته إلى الحج، حيث احتكّ ببعض علماء المدينة المنورة بالسعودية وتحصّل منهم على المزيد من المعرفة التي ساعدته على إطلاق مسيرته بالدعوة السلفية في طرابلس منذ أواسط أربعينات القرن الماضي، وقد أتيح له أن يقرأ للشيخين ابن باز وابن عثيمين، وأن يجتمع بعدد من علماء المدينة المنورة حينها، وأن يتأثر بهم، وحينها بدأ تركيزه على محاربة البدع وكل ما يسيء إلى صفاء العقيدة، ثم ما لبث أن أعلن عن تأسيس «شباب محمد» عام 1366ـ1947 التي أصبح اسمها في ما بعد «مسلمون»، وذلك في الوقت الذي لم تكن توجد أيّ جماعة إسلامية في لبنان؛ إذ إن جماعة «عباد الرحمن» يعود تأسيسها إلى ما بعد النكبة عام 1948، وقد ذاع صيت هذه الجماعة حينها واستطاعت أن تستقطب شرائح كبيرة من الشباب المسلم في مختلف المناطق اللبنانية.

وعلى الرغم من أسبقية التأسيس التنظيمي لجماعة «مسلمون» بقيادة أميرها الشيخ الشهال، إلا أنها لم تستطع الانطلاق بقوة على الرغم من تعاطف بعضٍ من الذين بايعوا الشيخ سالمًا أميرًا، وكان بينهم حينها الشيخ سعيد شعبان، وفتحي يكن، والشيخ عثمان صافي، والشيخ غالب سنجقدار، والشيخ فؤاد الغزاوي والحاج أحمد الرملاوي، وحمد الأيوبي، ومحمد بخاش، وعصمت عويضة، وغيرهم في طرابلس مثل أمين الحافظ يوم كان

نائبًا عن المدينة[1]، وقد استطاعت هذه الجماعة أن تمد تأثيرها إلى خارج مدينة طرابلس إلى البلدات والقرى وحتى إلى المحيط في الداخل السوري.

تميزأعضاء جماعة «مسلمون» ببعض المظاهر الخاصة، فمن حيث اللباس كان الغالب عدم لبس السراويل الأجنبية؛ إذ يجب عدم التشبه بالكفار، لذلك كان الشائع بينهم «إزارًا ورداء وغطاء للرأس أشبه بالعمامة البيضاء» ملفوفًا عليها شملة بيضاء مع ارتخاء ذيل لها على الظهر، ولهذا السبب شاعت تسميتهم بين أبناء طرابلس بـ«مشايخ أبي ذنب». وقد أطلقوا لحاهم بحيث لا تقل عن قبضة اليد، وكانوا يستحسنون تخضيبها بالحناء الحمراء (وهو ما اعتاد عليه أميرهم الشيخ سالم بصورة دائمة)، عملًا بحديث نبوي يستندون إليه في هذا الأمر، كذلك تميزوا بإلحاحهم على طلب البيعة للأمير، وذلك لوجوب البيعة في الإسلام.«من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية».

كان جلّ تركيز عمل هذه الجماعة وخطب أميرها سالم الشهال تدور حول اتباع السنة وتنقية المعتقدات والشعائر من البدع والخرافات، والعمل على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والذي لم يتوقف عند الحدود القولية فقط؛ بل تجاوز أعضاء من هذه الجماعة إلى محاولة إزالة ما يعتبرونه منكرات أو مفاسد بالقوة، وهذا ما أوقعهم في ممارسات أدت لاصطدامهم مع البيئة الطرابلسية وعاداتها من جهة، وجرّ عليهم ملاحقة قوى الأمن للعناصر التي كانت تقوم بمثل هذه الأعمال، حيث تعرض الكثير منهم

---

(1) من مقابلة شخصية مع المهندس عصمت عويضة في طرابلس بتاريخ (10-4-2015) فضلًا عن مقابلات أخرى تقاطعت على هذه الأسماء في المرحلة التأسيسية، على الرغم من أن بعضًا يدعي أن الرئيس رشيد كرامي كان ممن بايعوا سالمًا الشهال في ذلك الحين، ولكن حسب قول الأستاذ عويضة فهذه رواية ليس ثمة ما يؤكدها ولا تستند إلى مصدر علمي موثوق، كما إنّ قصة مبايعة الشيخ فيصل مولوي أيضًا ليست موثوقة، وهنا الخلط بين التأييد أو التعاطف وموضوع البيعة الكاملة.ويشير إلى أن الإلحاح بطلب البيعة واتباع أسلوب الإحراج كان يدفع بعضًا إلى المسايرة بهذا الأمر.

للاعتقال، ومن هذه الأعمال على سبيل المثال التي يذكرها **فتحي يكن**، قيام بعض أفراد هذه الجماعة على ما كان يشاع أنهم سيرشقون وجوه النساء السافرات بماء الفضة، أو أنهم سيتصدون بالعصي لمنكرات الجنائز (كما حدث يوم جنازة آل المقدم)، أو أنهم سيمنعون النساء من الخروج إلى المقابر صبيحة عيدي الفطر والأضحى، واعتبارهم لهذا الأمر بدعة في حين أن الطرابلسيين اعتادوا منذ مئات السنين على ممارسة هذا الطقس صباح كل عيد، أو أنهم سيحطمون لوحات صور الدعاية إلى الأفلام السينمائية التي كانت تطوف شوارع المدينة حينها على أصوات قرع الأجراس باعتبار أن ذلك بدعة، في حين أنه كان من مؤشرات الحداثة التي بدأت تقتحم أسوار المدينة[1].

إلا أن الأهم من كل ذلك هو محاربتهم وتصديهم للطرق الصوفية وما يرافقها من بدع وطقوس واعتقادات تمس صميم الدين حسب رأيهم، خاصة وأن للصوفية وطرقها في طرابلس تأثيرًا وتاريخًا عريقًا، كان لهذه الطرق مسيراتها واحتفالاتها وطقوسها الخاصة حيث يلعب التنافس بينها دورًا مهمًّا، فلكل طريقة منها مشايخ ومريدون وتقاليد عريقة وعائلات تتوارث الولاء والمشيخة، كان الاحتفال بذكرى المولد النبوي بدعة مرفوضة عند السلفيين، في حين أنه كان تقليدًا راسخًا في ذاكرة المدينة، فضلًا عن العادات المرتبطة بشهر رمضان. وما زاد الأمر سوءًا هو تصدي هذه الجماعة واعتراضها على ما كان يحدث من احتفالات وطقوس «بدعية» بنظرهم، عند إخراج الشعرات النبوية في المسجد المنصوري الكبير[2] في طرابلس، حيث كان هذا الاحتفال من أهم وأضخم الاحتفالات التي يجتمع عليها

---

(1) أيضًا انظر لمزيد من المعلومات: **الجماعة الإسلامية في لبنان منذ النشأة حتى 1975**، إشراف وتحرير محسن صالح، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت، 2009، ص19.

(2) شهادة شخصية من الداعية فتحي يكن في الأمير سالم الشهال منشورة على الرابط الآتي:
http://www.daawa.net/display/arabic/efuqh/efuqhdetail.aspx?eid=13&ctype=2

أهل المدينة سنويًّا[1]. ويذكر الداعية فتحي يكن في شهادته، أن الشيخ سعيد شعبان اعترض في إحدى المرات على بعض الممارسات المرافقة للاحتفال الخاص بالأثر النبوي، فتصدى له الحاضرون والمشاركون، فجرت مطاردته من قبل رجال الشرطة والإطفاء في ذلك الحين. كما شملت اعتراضاتهم ثقافة المديح والنشيد والابتهالات الدينية، وقراءة المولد بعد صلاة العشاء في المساجد، وإحياء النصف من شعبان وذكرى عاشوراء، أو غيرها مما اعتاد عليه أهل المدينة في ذلك الحين كإعمار القبور وزيارتها، إن «خير القبور الدوارس» كما في الحديث الشريف الذي يستندون إليه[2].

كما اهتموا بإحلال الفصحى بدل العامية وبصحة إخراج حرف الضاد خلال قراءة القرآن، ويذكر أحد شهود تلك المرحلة من المؤسسين أن خلافًا حصل بين الشيخ سالم والشيخ عثمان صافي حول مقدار التشديد على حرف الضاد وقربه من حرف الظاء وضرورة التفريق بينهما وإلا اعتبر من اللحن، وقد استمر السجال والنقاش بينهما شهورًا وتفرع لمسائل أخرى أدت لخروج الشيخ صافي من الجماعة. وحول الممارسات العنيفة التي نسبت اليهم يرجّح الداعية فتحي يكن أن الأمير الشهال لم يكن موافقًا على الكثير من هذه الممارسات التي عجلت بتعريض الجماعة وشبابها

---

(1) في المسجد المنصوري الكبير يوجد شعرة من أثر الرسول قدمها السلطان عبد الحميد الثاني لمدينة طرابلس عام 1891 م هدية، وقد وصلت إلى ميناء طرابلس من إسطنبول بباخرة عسكرية واستقبلت بفرحة عارمة تسلمها الشيخ حسين الجسر، وكان يفترض أن يكون موضع «الأثر» في الجامع الحميدي، لكن الشيخ علي رشيد الميقاتي أقنع علماء المدينة بأن توضع في الجامع المنصوري الكبير لكونه أكبر مساجد المدينة وأعرقها. والأثر الشريف محفوظ في وعاء مذهب في الجهة الجنوبية الغربية من الرواق الغربي في خلوة آل الميقاتي التي كانت قديمًا موضع مكتبة المسجد، وصارت تعرف بغرفة «الأثر» يجلس فيها القراء والحفظة بعد صلاة العصر طوال أيام شهر رمضان ويختمونه في اليوم التاسع والعشرين بحضور مفتي المدينة. ويجري احتفال ضخم سنوي يتقاطر إليه أبناء المدينة والطرق الصوفية والمحيط يقبلون الأثر ويتبركون في احتفال مهيب.

(2) مقابلة شخصية مع المهندس عصمت عويضة في طرابلس بتاريخ (10-4-2015)

للملاحقة المبكرة والاعتقال من قبل الأجهزة الأمنية، وهو ما أدى إلى تقّلص هذه الجماعة وهجرة أغلب من كان في البدايات متعاطفًا معها، وبالتالي تكوين تصوّر سلبي عنها في البيئة الطرابلسية مرتبط بكونها جماعة غير مسالمة وتعتمد العنف ومخالفة لما أجمع واعتاد عليه مجتمع المدينة. يتحدث الدكتور محمد علي الضناوي عن بعض الجوانب الإيجابية منها قيامهم بتظاهرة واعتصامهم أمام سراي طرابلس، حيث خطب أميرهم الشيخ الشهال، ثم توجهوا بعد ذلك إلى قاعة نقابة المحامين، حيث أعلنوا موقفهم الرافض لإلغاء المحاكم الشرعية وتوحيد قضايا الأحوال الشخصية في الإطار المدني، وذلك أواخر الأربعينات من القرن الماضي، وبعدها عّم الاحتجاج العام كل لبنان، فتراجعت الحكومة وطوي الموضوع. تدل هذه الحادثة على حساسية تاريخية لا تزال مستمرة تجاه هذا الموضوع من جهة، كما تدل على أن هذه الجماعة لم يعد ينحصر عملها فقط في مجال الدعوة الدينية.

استمر الشيخ الأمير سالم الشهال وصمد على دعوته وقناعاته، محاولًا إزالة تلك الالتباسات والصور الخاطئة ومحاربة البدع، متنقلًا بين المساجد والأحياء، خطيبًا وواعظًا وناقدًا لكل البدع والمخالفات التي يراها، إلا أن شيئًا من التسييس بدأ يطرأ على خطابه بدءًا من الستينات، حيث توجّه بترشحه للانتخابات النيابية عام 1972، وكان هذا الترشح المفاجئ حينها، أول مؤشر على إمكانية تكيّف السلفية الوهابية «الملبننة» في النظام السياسي اللبناني وقبولها مبكرًا، بآليات الاندراج باللعبة الديمقراطية، في مجتمع متنوع سياسيًّا وطائفيًّا ومذهبيًّا، يتربع على رأس هرمه السياسي مسيحي ماروني يمتلك صلاحيات كبيرة، قبل أن يتم تقليصها بموجب اتفاق الطائف بعد العام 1990 كما هو معروف، مع ما يعنيه ذلك من اعتراف واندراج بالمنظومة التشريعية الوضعية وآليات عملها.

سجل الشيخ الأمير هذه السابقة بترشحه، فلم يسبقه إليها أي سلفي وهابي في ذلك الحين، قبل أن يصبح الاندراج في الخيار الديمقراطي والانتخابات

حالة متفشية، أو بالأحرى قابلة للنقاش بينهم، لأن بعضهم لايزال يناقش في مشروعية هذا الأمر وتدور حوله خلافات عدّة استمرت حتى التسعينات من القرن الماضي ولا تزال آثارها حتى اليوم. كانت انتخابات العام 1972 اللبنانية آخر انتخابات قبل الحرب اللبنانية التي اندلعت عام 1975، فالذين فازوا بها مددوا لأنفسهم حتى العام 1992، وقد كانت تلك الانتخابات مثيرة بنتائجها ومرشحيها، فقد شهد برلمان 1972 وصول وجوه شابة جديدة تمثّل أحزابًا لم تكن قد تمثلت من قبل في المجلس النيابي. يبدو أن الشيخ الأمير سالم الشهال كان يتطلع إلى تمثيل حالة إسلامية جديدة في المجلس النيابي، يخترق فيها حدود طرابلس التي انحصر فيها نشاطه إلى حد ما. لكن هذا التطلع اصطدم بمشروع «الجماعة الإسلامية»، الفرع اللبناني للإخوان المسلمين، التي كان يرأس أمانتها العامة حينها الداعية فتحي يكن، الذي كان أحد مريديه سابقًا، فقد بايعه أواخر الأربعينات ثم انفض عنه كما فعل الكثيرون غيره، كانت الجماعة الإسلامية قد نجحت منذ تأسيسها في أواسط خمسينات القرن الماضي بتكوين حالة شعبية منظمة ومتنامية انبثقت من قلب جماعة عباد الرحمن، لذلك رشحت على المقعد نفسه أحد أعضائها وهو المحامي محمد علي الضناوي، وقد بذلت جهود مضنية بين الأمير وتلميذه السابق وبعد مفاوضات طويلة بين الطرفين، انسحب الشيخ الشهال لصالح مرشح الجماعة الإسلامية الذي لم يفز بالمقعد حينها[1].

مع انفجار الحرب اللبنانية عام 1975 لم يسجل للسلفيين في لبنان أي دور بارز، عدا المحاولة المتواضعة مع بداية الحرب لتشكيل فصيل عسكري رعاه

---

(1) انظر لمزيد من التفصيل كتابنا: **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع**، ص309_342. للأسف ينتحل بعضٌ منذ ذلك الحين صفحات كاملة من هذا الكتاب الذي تضمن أول دراسة من نوعها عن السلفيين في لبنان دون أن يشير إلى مصدر معلوماته؛ بل ينسبها إلى مصدر آخر صدر بعد سنوات عدّة وغير موثق صدر على إحدى وسائل التواصل الاجتماعي، وهو أيضًا انتحل أغلب معلوماته عن هذا الكتاب وما أضافه يحتوي عددًا من المغالطات.

الشيخ الأمير سالم الشهال تحت اسم «نواة الجيش الإسلامي» الذي انحصر وجوده في إحدى مناطق وأحياء طرابلس بين (1975ـ1976) ولم يلبث أن تم حلّه كما غيره من المجموعات المسلحة، مع دخول قوات الردع العربية عام 1977 إلى طرابلس وباقي المناطق اللبنانية. جرت محاولة لإحيائه من جديد أواسط الثمانينات في فترة توسع انتشار حركة التوحيد الإسلامية في طرابلس، إلا أنها لم تكن ناجحة.

1ـ لماذا طرابلس جاذبة للإسلاميين؟

ثمة حقيقة سوسيولوجية تميزّ الجماعة السنّية في طرابلس ولبنان في بنيتها التاريخية والثقافية، فهم سكان ثغور ومدن في الغالب الأعم، ولا يخفى ما لسكان الثغور في العالم الإسلامي من دور وفضل وأجر وتزكية، وهذا ما يجعل سُنة لبنان ينظرون إلى مسؤوليتهم التاريخية باعتبارها تتجاوز الجانب الجهادي ببعده المادي لتطاول حراسة العقيدة والدعوة لها. إلا أن الوجه الآخر للصورة يتجلى في أن سكنهم في المدن والسواحل جعلهم مع الأيام أكثر انفتاحًا على «الآخر»، وأكثر مرونة في التعامل معه بحكم الاختلاط والتعارف والتفاعل مع عالم البحار وما وراءه وما يتيحه من تجارة وروابط اقتصادية وخدماتية. الذهنية المدينية جعلت عروبتهم أكثر عقلانية وواقعية؛ بل أكثر تكيفًا واستيعابًا وحداثة، وجعلت إيمانهم أكثر تفتحًا، وكان إسلامهم أكثر تسامحًا وقبولًا للآخر. هذه الصورة المزدوجة، الجهادية والمدينية لا تعبر عن انشطار في الشخصية السنية اللبنانية، بقدر ما ترسم حقيقة الإشكالية وحدودها. وعلى خلفية هذه الصورة المزدوجة ولكن المتكاملة يمكن تحليل مجمل المواقف والاتجاهات العامة التي تعتبر بمثابة «محركات ذهنية» للشارع السني، وخاصة الجماعات الإسلامية الناشطة في إطاره؛ بل حتى لجماعات الإسلام السياسي عمومًا. صحيح أن المدن تريفت وتغير التكوين السوسيولوجي لكثير من مكوناتها، ومنها طرابلس التي شهدت نزوحًا بارزًا كان من نتائجه تضخم فوضوي في تخوم

المدينة وضواحيها، لكن هذا لم يحدث فجأة؛ بل حدث على مراحل، شكلت بحد ذاتها دليلًا على عمق التحولات البنيوية التي شهدتها وتشهدها المدينة، سواء على المستوى الديموغرافي أو على المستوى السوسيولوجي لجهة تبدل الأدوار التي تلعبها النخب الاجتماعية والأهلية.

مضافًا إلى هذه العناصر تشكل طرابلس حالة خاصة بين مدن الساحل في بلاد الشام، فهي لطالما كانت العاصمة لإحدى أهم الولايات في العهد العثماني، وهو ما جعلها ترتبط تاريخيًّا بالداخل السوري عبر شبكة من العلاقات المعقدة، اقتصاديًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا. فقد تأسس لبنان وفق تركيبة طائفية لم يقبلها سُنة لبنان بسهولة، وعندما قبلت الكتلة الوطنية السورية التخلي عن الأقضية وقبولها بلبنان الكبير ودخولها بتسوية مع الانتداب، بقيت طرابلس على إصرارها العنيد المطالب بالوحدة السورية، نظرًا إلى الروابط الاقتصادية والتجارية والعائلية التي تربط عائلاتها ونخبها بالداخل السوري، على الرغم من قبول الزعامات السنية لبيروت لمبدإ التسوية والامر، الواقع، إلى أن جاءت التسوية عام 1943 على أساس ميثاق عرفي وغير مكتوب بين الرئيسين بشارة الخوري ورياض الصلح يضمن العدل والمساواة بين مختلف الطوائف والمناطق، الأمر الذي لم يحصل.

ومع أن طرابلس دخلت في مواجهة مفتوحة مع الفرنسيين وانخرطت عن قناعة وصدق في مشروع الدولة بعد الاستقلال، إلا أن منطق الامتيازات والهيمنة الطائفية الذي حكم لبنان حينها جعل طرابلس إحدى ضحاياه. لذلك خسرت العاصمة الثانية امتدادها الاقتصادي مع الداخل السوري، ولم تربح في المقابل اندماجًا ولا دورًا اقتصاديًّا واجتماعيًّا يتناسب وحجمها أو تاريخها في التركيبة اللبنانية. تحولت طرابلس بعد أن كانت إحدى أبرز عواصم مدن الشام إلى هامش مديني، محروم من أبسط الخدمات، وأصبحت مجرد تجمع سكاني يقوم على أحياء مفككة وعلى اقتصاد مخلّع الأسس ومقطوع الجذور مع محيطه، في ظل ما يشبه سياسة إفقار وإضعاف منظم للمدينة، الأمر الذي جعلها عاصمة للاحتجاج والاعتراض الدائم على

سياسات النظام، وهو احتجاج واعتراض اتخذ تعبيرات إسلامية، عروبية، ويسارية، بأبعاد سياسية متنوعة، أهمها تلك العلاقة الملتبسة مع الدولة، لذلك هي جاذبة لكل هؤلاء لأسباب موضوعية وسوسيولوجية، وليس لأسباب طائفية أو مذهبية.

2- سلفية المؤسس بلا مؤسسة

ضمن هذا الاجتماع السياسي الذي تميزت به طرابلس تحرك الإسلام الدعوي وكذلك كافة تعبيراته السياسية، ووجد فضاءً مناسبًا وبيئة مقبولة. كانت سلفية الشيخ الأمير سالم الشهال تتميز ببساطتها، حتى أن الشيخ فيصل مولوي أحد أبرز قادة العمل الإسلامي في لبنان، قال: «قد يكون بعضنا يختلف مع أميرنا (سالم الشهال) في مسألة فقهية، لكني لم أشعر أنني اختلفت معه في مسألة فقهية، على الرغم من أن الواقع يشير إلى وجود كثيرٍ من الخلاف، لكنه كان حريصًا على المحبة وعلى الأخوة والنصيحة اللطيفة التي لا يمكن أن تصل إلى اتهام النوايا أو التكفير والتجريح كما فعل كثير ممن يتلطون بالسلفية، وهم على قدر كبير من الجهالة...» كذلك يتحدث فتحي يكن مؤكدًا أن سالم الشهال هو الأسبق على الإطلاق في دعوة الناس جماهيريًّا إلى الإسلام في طرابلس، ويصف كيف كان في الثامنة عشرة من عمره مبهورًا يستمع إلى خطبته فوق أحد الأعمدة في صحن المسجد المنصوري بعد انتهاء الصلاة[1].

والواقع أن سلفية الشيخ سالم كانت سلفية مبسطة، وخالية من التعقيد، تميز فيها بأسلوبه الهادف إلى إيصالها إلى العامة، وفي واحدة من مقابلاته

---

(1) من شهادة شخصية للشيخ فيصل مولوي انظر الرابطين:

http://www.daawa.net/display/arabic/efuqh/efuqhdetail.aspx?eid=13&ctype=2.

http://www.ikhwan.net/archive/showthread.php?t=39529.

النادرة أواخر أيامه[1]، يعبر عنها على الشكل الآتي: «ما نريده هو الأخذ من الكتاب والسنة كما علمنا إياه رسول الله بلا زيادة. النقصان يكون حسب الاستطاعة. أما الزيادة فلماذا؟ فمثلًا الذين يضربون الشيش أو يطبلون في «النوبة»[2] أو الصلاة على النبي في المآذن[3]، كلها لا أريدها. حتى بناء المآذن في المساجد لا أوافق عليها؛ لأن لا لزوم لها خصوصًا في هذا الزمان لجهة النفقات. ليست المئذنة شعيرة إسلامية، المئذنة ليست من الدين ولا أمر بها النبي[4].. أشياء كثيرة دخلت على الدين نرفضها. كلمة الشيخ مثلًا ليست لقبًا إسلاميًّا. فأي شخص كبير في السن لا تعرف اسمه تقول له يا عم، يا شيخ ولا يعني هذا أنه عالم في الدين أو حتى مسلم. كذلك لا نقبل الاحتفال بعيد المولد النبوي الشريف ولا نعتبره عيدًا مطلقًا. السنة الهجرية لا نوافق على الاحتفال بها أيضًا أو تسميتها عيدًا أو جعلها عطلة رسمية. العيد عيدان فقط، عيد الأضحى وعيد الفطر ولكن ليوم واحد وليس لثلاثة أيام. والتبرك بالموتى وتسميتهم قديسين أو أولياء لا يجوز مطلقًا، وإنما التمسح بالكعبة وارد، دون أن يطلب منها أن تحقق له مطلبًا، حتى إن عمر بن الخطاب قال عن الحجر الأسود: «إنني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله يقبلك ما قبلتك». إذن يجوز أن تقبل الحجر الأسود لكننا لا نعتبره شيئًا. وزيارة الأضرحة ليست مطلوبة، وكذلك لا يجوز أن نعمّر القبر. ونحن لا نقبل إلا الحديث الصحيح ولو كان المضمون جيدًا.. إقامة الأذان يجب أن تكون بحضور مقيمها، أحسن الموجودين صوتًا يؤذن؛ ولكن لا

---

(1) مجلة المسيرة اللبنانية في 17/ 1/ 2000.

(2) وهي من العادات والممارسات التي درج عليها أهل الطرق الصوفية في طرابلس والتي يعتبرها السلفيون من البدع.

(3) كذلك يعتبر السلفيون أن الصلاة على النبي بعد الأذان بدعة وأن المؤذن عليه أن يخفض صوته حين يلفظ الصلاة على النبي، لأنه قد يوهم بأنها جزء من الأذان والزيادة في الأذان لا تجوز. وقد تسببت هذه المسألة بجدالات عدّة في المساجد، حيث لا يوافق بعضٌ معتبرًا أنها سُنة مستحبة...

(4) هذا رأي الشيخ وهو غير متفق عليه حتى بين السلفيين.

يجوز زيادة شيء على الأذان، لا أناشيد ولا مدائح، ولا استغفار ولا ابتهال، أما مكبّر الصوت، فيكون حيث لا يزعج عند الضرورة...»[1]. وهذا التعريف الموجز والمبسط للدعوة السلفية يدعّمه الشيخ في خطبه بالعديد من الآيات والأحاديث والحجج الشرعية.

وفي سبيل تصحيح العقائد وتنقية الممارسات والإيمان من البدع يعلن أنه لا يؤمن بالعمل السري، وهو منذ خمسين سنة كما يقول لم يلجأ إلا إلى العمل العلني والمجاهرة بالحق أسوة برسول الله. ويرفض التفسيرات المتشددة في أسلوب العمل الحركي، ويعتبر أن الإسلام لم يأمر بالمبادرة إلى العدوان؛ بل يأمر بردّ العدوان؛ ويستشهد بالعديد من الآيات القرآنية ومنها: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴾. ويقول: «من يتأمل القرآن تمامًا يقدر أن يفهم الحق من عند الله، ولكن يجب أن يكون منصفًا.. الله يأمر بالعدل والإحسان. والإنجيل يقول: «أحسنوا إلى من أساء إليكم. باركوا لاعنيكم، من ضربك على خدك الأيمن فدر له الأيسر».

وبعض الناس من المسلمين يقبل ذلك، وبعضهم يقول ما هذا الدين؟ لكن القرآن فيه المعنى نفسه. ففي القرآن قال أحد الأخوين لأخيه: لأقتلنك.. فقال له: ﴿ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقۡتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٖ يَدِيَ إِلَيۡكَ لِأَقۡتُلَكَۖ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾[2]، وهذه مثل مفهوم الإنجيل حول الخد الأيسر»[3]. ويؤكد رفضه لمسألة تكفير الشيعة «فهذه لا تجوز. لا يمكن أن نقول عن شخص إنه كافر. قد يكون ما هو عليه كفرًا، وقد يكون ليس عالمًا بذلك، أو مخطئًا، وقد يسامحه الله. ثمة شرك عندما نقول مثلًا إن الله له مساعد خلق معه الدنيا. هذه لا يسامح بها الله مطلقًا، أو كأن نقول أيضًا إن

---

(1) مجلة المسيرة، 17/ 1/ 2000.

(2) سورة المائدة: الآية 28.

(3) المصدر نفسه، ص9.

له ابنًا. هو لا ابن له ولا أب ولا جد، هو الأول والأخير وحده. هذا شرعًا نقول عنه كافر».

في المسائل العقدية لا تهاون عند الشيخ الأمير سالم الشهال، ومع ذلك، يعتبر أن للكافر حسابًا عند الله ولا يجوز الفتوى بقتله؛ بل يستنكر ذلك كله: «لا أقبل ذلك، أعوذ بالله، كيف يجوز قتله والله يقول: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾[1] وأيضًا ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴾[2]. يرفض الشيخ الحلول الوسط في المسائل العقيدية: «كلمة الحلول الوسط تعبير عصري. الإسلام يقول لكم دينكم ولي ديني وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلوني. الإكراه في الدين لا يمكن ولا يجوز مطلقًا. ولكن لو وجد حاكم ظالم، لنقل إنه مسلم، أو هو يقول إنه مسلم.. وأحبَّ أن يجبر أحدًا على الإسلام.. فهذا الأحد لا يكون مُجبرًا ويقدر أن يفعل ما يريد؛ لأن الأصل القلب وليس اللسان...» وإذا كان الحكم في بلد ما غير إسلامي وعادلًا يبقى في رأيه «كافرًا ولا يكون عادلًا في شيء. إذا وجد حاكم عادل فعلًا، مثلًا كسرى أنو شروان كان يعبد النار وكان عدلًا.. لكن هل أتباعه مثله»؟. المنطلق عنده «أن الحكم لله»، لكنه يرفض الأفكار التي يتداول بها بعضٌ مثل «خذوا الإسلام كله أو اتركوه كله.. هذا لا أراه صوابًا»، كذلك لا يقبل الحقد «فالله تعالى كرّم بني آدم؛ ولكن التكريم لا يتم إلا بقبول الإيمان أي الإسلام». وعندما نقول: «الحمد الله رب العالمين»، معنى ذلك أننا نشكر الله على ما أعطانا وأنعم علينا نحن والإنكليز واليابان والفرنسيين والعالم كله».

يعترف الشيخ سالم بأن السلفيين لديهم فكر واحد، لكن ليس لديهم تنظيم واحد، وأثناء التطبيق يحصل الخطأ والاجتهاد، وكل إنسان مسؤول عن نفسه. ومعنى الدعوة السلفية «أن المسلم لا يكون إسلامه صحيحًا إلا

---

(1) سورة الأنعام: الآية 151.

(2) سورة يونس: الآية 99.

عندما يكون مذهبه سلفيًّا أي عقيدته، بمعنى أنني لا أقبل شيئًا جديدًا في الدين. إنه مثل الشمس التي رآها الصحابة ونراها نحن كما رأوها...»[1]. وينفي الشيخ أي علاقة بالسعودية، لكنه يستدرك «ربما توجد علاقة مع بعض العلماء من السعوديين»، وهي علاقة يصفها بأنها علاقة تناصح وتعاون في سبيل الله.

اللافت بالشيخ صراحته، فهو يعترف بوجود بعض الأمور الخلافية مع بعض العاملين في حقل الدعوة، فمثلًا عن ظاهرة انتشار النقاب وتغطية الوجه يقول: «هذا ليس مطلوبًا وأعتقد أنه خطأ. ليس ضروريًّا وضع غطاء على الوجه، والأحسن الكشف إلا في أماكن وظروف خاصة. المصلحة والصواب أن يكشف عن الوجه، لأن في ذلك فوائد كثيرة. تغطيته خطأ والقول إنه واجب فهو بغير حق. ومن يقولون ذلك هم أقلية في كل حال»، وهذه قضية خلافية.

البعد السياسي في التيار السلفي المدرسي لا يزال بكرًا، فالأب الشيخ المؤسس أكثر تحفظًا من أبنائه وتلاميذه ومريديه، وهو يتعاطى مع الحقل السياسي بحذر شديد وتقليدية موروثة، فعن مقاومة حزب الله في الجنوب اللبناني يقول: «الناس متفقون أن مقاومة الاحتلال اليهودي صواب ولا خلاف على الجهاد ضده. حماس أيضًا تقاومهم وهي من السنّة. اليهود عندهم ظلم وعندهم عدل، لولا العدل ما كان يمكنهم أن يعيشوا. الظلم وحده لا يعيش». وعندما سئل: أين العدل عندهم قال: «عندهم أخبار صادقة في الإذاعة وبالنسبة إلى معاملة أطفال الحجارة وأشياء أخرى». وحول جواز عقد الصلح معهم يقدم جوابًا مرتبكًا: «صعب القول نعم أو لا في هذه المسألة. قد تجوز الهدنة حسب الاتفاق. ولكن أن نقول إن الأرض لهم فلا يجوز. هم جماعة غرباء صادروا أراضي الناس وأملاكهم.. وعقد اتفاق سلام في حال الضرورة يجوز، لأنه في حال الضرورة يجوز أكل الميتة

(1) المصدر نفسه، ص10.

ولحم الخنزير وسب الله. إذا اعتبر الحكام أن الصلح مع إسرائيل ضرورة لا فكاك منها، فحسابهم على الله. نفهم أنه لا يجوز ذلك ولكنهم هم الذين يقدِّرون. إذا سألونا الفتوى نجتهد في الإفتاء وقد نغلط وقد نصيب»[1].

---

(1) المصدر نفسه.

الفصل الثاني

أبناء الأمير ومريدو الدعوة: التعدد والصدام

خلال الحرب اللبنانية بدأت الأمور بالتغير على الرغم من تركيز الشيخ على شؤون الدعوة والتربية، فقد أرسل خلالها الشيخ سالم أبناءه الثلاثة: داعي الإسلام، وراضيًا، وأبا بكر، لتلقي العلم الشرعي في المدينة المنورة وفق المنهج السلفي. فكانوا من أوائل الدفعات، التي بدأ بعدها الطلبة، ممن تلقوا أصولًا لدعوة السلفية العلمية بالتوافد على المدينة، وبدأ معها الجيل الجديد إدخال البعد الحركي والمؤسساتي إلى جانب الدعوي والتربوي، كان لهذا التطور تداعيات على مسار الحركة السلفية اللبنانية، ذلك أن فتح الجامعات الدينية في السعودية والخليج وتقديم بعض المنح للطلاب العرب وخاصة في المشرق، يعني نزع «احتكار الدعوة» التي أصبحت بمتناول الجميع، ومنافسة جامعة الأزهر العريقة، والأمر الثاني والأهم هو أن هؤلاء الشبان المتخرجين تأثروا بتيارات الدعوة السلفية المختلفة وما كان يجري من حراك فكري فيها، وعادوا إلى بلداتهم وأحيائهم ناقلين إليها ما حملوه من أفكار ومن اختلافات مضافًا إلى طموحات وتطلعات وبقايا من الإيمان المحلي الموروث، وهذا يعتبر من أهم الأسباب التي تعيق توحيد هذا الجمع من الناشطين السلفيين، حيث يتحصن أغلبهم في ما يشبه «**الحواضن**» السوسيولوجية الملائمة ذات الخصوصية العائلية أو المناطقية والمتقاطعة على إيقاع السياسة اللبنانية وزعاماتها المحلية بطبيعة الحال.

ومع تقدم الشيخ سالم بالعمر وانصرافه الكامل للعمل الدعوي، بدأ جيل جديد، من بينهم أبناؤه وطلبته، يعملون لتأسيس مشهد سلفي جديد يتخطى حدود طرابلس، فكان معهد الهداية الذي يديره الدكتور حسن الشهال الذي يتحدث عن مرحلتين في حياة عمه الدعوية، المرحلة الأولى وقد امتدت نحو 30 سنة، وكان مرتكزها السفر والتنقل والدعوة اللسانية، أما المرحلة الثانية، فهي المرحلة المؤسساتية التي دشنها بتأسيس معهد الهداية في الثمانينات والذي يرتبط مع جامعة المدينة المنورة باتفاقية تعاون، ويرسل إليها طلابه الذين فاق عددهم حتى اليوم الـ300 طالب لاستكمال دراساتهم الجامعية، هذا فضلًا عن المؤسسة الخيرية التي تعنى برعاية الأيتام.

انتعش التيار السلفي في الثمانينات وذلك في ظلّ رواج هذا التيار ومقولاته في العالم العربي وبروز بعض رموزه التي بدأت تجدد في خطابها السلفي كالشيخ ناصر الدين الألباني، صاحب منهج «التصفية والتربية» وتركيزه على «التوحيد والاتباع والتزكية»، ثم بدأ يتسرب شيء مما يعرف بالسلفية الحركية وأفكار الصحوة، أو ما يعرف بالتيار «السلفي السروري»، لتأتي بعدها الحالة الأفغانية لتطلق موجة السلفية الجهادية التي وصلت رياحها إلى طرابلس.

بقيت دعوة سالم الشهال محصنة أمام هذه المتغيرات كلّها، توفي الشيخ عام 2008، وبقي وفيًّا لسلفيته الدعوية الوهابية العلمية، أو كما كان يسميها دعوة أهل السلف الصالح، ولم يتزحزح عنها، إلا أن كثيرًا من طلابه ومريديه انفضوا عنه وشكلوا جمعيات وأطرًا خاصة بهم بعيدًا عن مرجعيته، في حين انصرف أولاده وعلى الأخص ابنه الشيخ داعي الإسلام لترسيخ وتطوير مدرسة والده السلفية عبرتأسيس المدارس الدينية والعمل الخيري وبناء المساجد من خلال جمعية «الهداية والإحسان» التي شكلت الإطار الرسمي للحركة السلفية عام 1988، والتي دخلت مبكرًا في حرب فكرية وفقهية مع «الأحباش» جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية.

في هذه الأثناء حدثت تطورات في الساحة اللبنانية، تركت تأثيرات بالغة الأهمية في مسارات العمل الإسلامي عمومًا والسلفي خصوصًا، ذلك أن الاجتياح الإسرائيلي للبنان (1982) كان محطة مفصلية بالنسبة إليهم، فعلى وقع هذا الاجتياح الصهيوني الذي دخل إلى العاصمة بيروت انتعشت حركات الإسلام السياسي، بدءًا بتأسيس حزب الله، إلى حركة التوحيد الإسلامي التي قادها سعيد شعبان والذي جمعته بالشيخ سالم علاقات وميول سلفية قديمة. إلا أن ثمة حدثين ساهما في بلورة منعطف جديد للإسلاميين والسلفيين في لبنان:

الأول: تمثل بانفجار الصراع السوري الفلسطيني وخاصة في معركتي البارد والبداوي وحصار طرابلس الأول الذي انتهى بخروج عرفات منها في 20 ديسمبر 1983 على ظهر سفينة وبحماية بوارج فرنسية، لتستمر بعدها المعركة مع حركة التوحيد الإسلامية (1983-1985) بشكل متقطع إلى أن انتهت بالحصار الثاني لطرابلس والقضاء عسكريًّا على حركة التوحيد الإسلامية، ودخول القوات السورية إلى طرابلس، لتبدأ بعدها عملية اضطهاد واسعة لكل الإسلاميين، ولتبدأ من جهة ثانية مرحلة أخرى تمثلت بحرب المخيمات الفلسطينية (1985-1988) في بيروت والجنوب والتي شنتها قوات حركة أمل المتحالفة مع النظام السوري. وهذا ما أدّى إلى تشتت الإسلاميين والسلفيين، حيث تعرضوا إلى حملات ملاحقة واعتقال، دون تمييز بين المقاتلين والدعويين.

الثاني: تمثل باغتيال الشيخ نزار الحلبي رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش) في بيروت بتاريخ (31/ 8/ 1995)، وقد شكلت هذه الجمعية رأس الحربة في مواجهة السلفيين من داخل منظومتهم العقدية، هذه الجمعية وطدت نفوذها في الشارع السني مستفيدة من تحالف وطيد مع النظام السوري. فقد شهدت المساجد والأحياء في هذه المدن مساجلات حامية ومحاولات سيطرة على المساجد وصلت إلى حد الشجار بالأسلحة،

سقط فيها قتلى وجرحى، ومنها مقتل الشيخ أسامة القصاص في طرابلس الذي يعتبره السلفيون أحد دعاتهم. إلا أن حادث الاغتيال الذي استهدف الشيخ الحلبي كان وقعه كبيرًا على الأحباش وحلفائهم، خاصة وأنه الحادث الأول في العاصمة بيروت على هذا المستوى بعد اتفاق الطائف (1990) الذي أسّس لمرحلة سلم أهلي في لبنان، الأمر الذي اعتبر تحديًا لسلطة الوصاية السورية على لبنان حينها. سرعان ما تكشفت أبعاد الجريمة، حيث تبين أن «عصبة الأنصار» وهي إحدى التنظيمات السلفية السرية الفلسطينية التي يقودها أحمد عبد الكريم السعدي والملقب بـ«أبي محجن» هي التي تقف وراء الاغتيال، واعتقل المنفذون بعد أن اعترفوا متفاخرين بما فعلوه[1]، وجرت محاكمة سريعة وتم إعدامهم (في 24 مارس 1997). الإعدام السريع أثار غضبًا واسعًا في الأوساط الإسلامية والسلفية[2].

ولّدت هذه التطورات المتسارعة مناخًا صداميًّا بين السلفيين اللبنانيين وسلطة الوصاية السورية حينها ممثلة بأجهزتها الأمنية وبأجهزة الشرعية اللبنانية التي كانت تعمل بالتنسيق الكامل معها. تنقل مريدو الشيخ سالم حينها وبينهم ابنه الشيخ داعي الإسلام بين بيروت وإقليم الخروب في الشوف، ثم صيدا البعيدة عن السلطة المباشرة للقوات السورية، وبدأ تحركه تحت عنوان «الجماعة والدعوة السلفية» في فترة الثمانينات، إلى أن تم توقيع اتفاق الطائف في العام 1990، فتغيّر معه أسلوب عمل «الجماعة والدعوة السلفية» التي تقدمت بترخيص رسمي للعمل تحت عنوان «جمعية الهداية والإحسان»، وذلك انسجامًا مع مرحلة السلم الأهلي التي دشنها الاتفاق في ذلك الحين. وقد حصلت الجمعية على الترخيص الذي يحدد عملها

(1) جريدة السفير البيروتية (25/ 3/ 1997).

(2) عبد الغني عماد: **الحركات الإسلامية في لبنان...**، مرجع سابق، ص218؛ انظر أيضًا في هذا المجال: الصحف اللبنانية، النهار والسفير والديار حول إعدام (أحمد الكسم وخالد حامد وعبود..)، وانظر **خطبة الشيخ سعيد شعبان في الديار** (1/ 4/ 1997).

في المجالات الدعوية والاجتماعية والتربوية والخدماتية، ونجحت بدعم وتمويل من بعض الشخصيات والمتبرعين السعوديين في إنشاء ما يقرب من خمسة معاهد تربوية وإذاعة.

ازدادت صعوبة العمل أمام السلفيين اللبنانيين، في ظل الوجود السوري المباشر في لبنان بعد الطائف، وعلى الرغم من ذلك فقد بدأت تتأسس مجموعات مدرسية سلفية متنوعة، مدشنة ميدانًا خاصًا بها، واستراتيجية عمل اعتمدت على طريقة إنشاء المدارس والمعاهد والأوقاف، وخصوصًا بعدما بدأت ملاحقة بعض رموز هذا التيار عام 2000 ومنهم نجل الشيخ سالم الشيخ داعي الإسلام، مضافًا إلى حلّ جمعية الهداية وإغلاق مدارسها بسبب ما كان يدرسه المعهد التابع له من فكر اعتبر بنظر الحكومة حينها تكفيريًا ويحض على الفتنة بين عدد من الفرق والمذاهب الإسلامية.

واجهت الحركة السلفية أكثر من انتكاسة بعد الطائف، من اغتيال رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش) الشيخ نزار الحلبي عام (1995)، إلى الصدام الدموي بين الجيش اللبناني ومجموعة جهادية سلفية عرفت باسم (جماعة الضنية) أواخر عام 1999، جرى بعد كل منها موجة اعتقالات طالت العشرات، تم بعدها ضبط الأنشطة السلفية على نحو محكم. واجهت الحركة السلفية بعدها انتكاسة أخرى لأسباب تتعلق بالسياق الدولي الناتج عن هجمات 11 أيلول 2001 في الولايات المتحدة وما تبعها من تفجيرات الرياض عام 2003[1] الأمر الذي أدى إلى خفض المنح والمساعدات الخارجية أو إخضاعها لشروط معقدة. ومع تراجع الدعم السعودي تنامت السلفية المدعومة كويتيًا، في المقابل أدى حل جمعية الهداية والإحسان السلفية وإغلاق مؤسساتها إلى المزيد من الضعف والتشتت في صفوف السلفية.

---

(1) جريدة الشرق الأوسط: 16 تشرين الثاني/ نوفمبر 2003. أدت التفجيرات التي استهدفت مجمعات سكنية للأجانب إلى قتل أكثر من 48 شخصًا وجرحت أكثر من 150 شخصًا.

تميزت هذه المرحلة أيضًا بدور صامت وصبور لعبه الشيخ زهير الشاويش[1]، وكان له تأثير هام في نشر الفكر السلفي في لبنان من خلال تأسيسه للمكتب الإسلامي والمطبوعات الغزيرة التي كان يصدرها في بيروت لتوزع في لبنان والعالم العربي، كذلك بدأ الطلبة من خريجي الكليات الشرعية السعودية، وخاصة الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة يؤدّون أدوارًا ناشطة في المساجد، وهذا ما حدث في البقاع اللبناني حيث ركز الشيخ الدكتور عدنان محمد أمامة والشيخ حسن عبد الرحمن على الدعوة والتعليم وإنشاء المدارس. وظهرت الدعوة السلفية أواخر الثمانينات في مدينة صيدا، وهي اليوم ناشطة من خلال جمعية الاستجابة التي يشرف عليها الشيخ نديم حجازي، ومدرسة الصحابي عبد الله بن مسعود التي يديرها الشيخ أبو زكريا هدوي، وصولًا إلى العرقوب في أقصى الجنوب الذي تأسست فيه نواة عمل سلفي. تشترك هذه المكونات السلفية في مرجعيتها السلفية العلمية، وتركيزها على أولوية الدعوة والتربية، وابتعادها عن التسلح والعنف والتسيّس، وقد نجح بعضها في تأسيس مدارس وجمعيات طبية وخدماتية، في الوقت نفسه بدأ التيار السلفي يتواجد في بيروت، هذا فضلًا عن توسعه في الشمال باتجاه عكار والضنية.

1- التسيس الدعوي: تبلور الإرهاصات

والواقع أن الحركة السلفية الدعوية تفتقر إلى التسيس في لبنان؛ بل وحتى في العديد من البلدان، على الرغم من ترشح بعض رموزها للانتخابات النيابية في لبنان قبل الطائف وبعده، فقد ترشح مؤسس الدعوة السلفية نفسه

---

(1) زهير الشاويش (1925-2013): من مواليد حي الميدان بدمشق صاحب، ومؤسس المكتب الإسلامي للطباعة والنشر بدمشق منذ العام 1957، وهو من أعلام السلفية في سوريا، وله العديد من المؤلفات والكتب والتحقيقات، وتخصصت مكتبته بنشر أمهات الكتب الإسلامية والسلفية. اعتقل أثناء حكم حافظ الأسد، ثم أطلق سراحه ونقل دار النشر إلى بيروت التي أصبحت مركز عمله وسكنه.

عام 1972 ليعود ويسحب ترشيحه لصالح مرشح الجماعة الإسلامية حينها المحامي محمد علي الضناوي، أما الجمعيات السلفية التي تأسست بعد ذلك، فقد اقتصر نشاطها على الدعوة والتربية وشيء من العمل الاجتماعي بعيدًا عن المجال السياسي العام، إلا أن شرائح مهمة في هذا التيّار وجدت أن من المناسب الاشتراك في الانتخابات بعد توقيع اتفاق الطائف وانتهاء الحرب اللبنانية عام 1989، تأثرًا بالاتجاه الذي اختارته الجماعة الإسلاميّة. فترشّح من هذا التيّار حسن الشهّال عام 1992 في طرابلس في أول انتخابات نيابية بعد اتفاق الطائف، وداعي الإسلام الشهّال عام 1996 وحصلا على نتائج متواضعة، وشاركت هذه المجموعات أيضًا في «لائحة الإصلاح الإسلاميّة» للانتخابات البلديّة في طرابلس عام 1998، وحققت نتائج لافتة حينها، حيث تقدمت للانتخابات بتسعة مرشحين فاز منهم سبعة[1]. إلا أنه من الواضح أن التيّار الوهابي السلفي عمومًا لم يحسم خياراته بشكل واضح في ما يتعلق بمسألة الديمقراطيّة من الناحية النظرية ككل، فهو في بعض أجنحته يتعامل معها بعقل «أداتي» أو فلنقل وظيفي، فالانتخابات ليست أكثر من موسم لطرح الشعارات والتعبئة الفكرية، وليست خيارًا مبدئيًا يعبر عن قناعة كاملة بالمنظومة الديموقراطية للعمل السياسي، فضلًا عن أن هذا التيار لم يقدم خطابًا سياسيًا لبنانيًا واضحًا حتى الآن ومن غير المتوقع أن يُقدِم على ذلك نظرًا إلى التعددية الكبيرة التي لا تسمح بالاتفاق على مثل هذا الأمر. في كل الأحوال لم يؤد هذا الترشيح إلى تفعيل الأداء السياسي بشكل ملحوظ أو منظم، وذلك بسبب طبيعة التحديات التي واجهها التيار السلفي اللبناني على المستوى الأمني والسياسي بشكل خاص.

---

(1) فازت لائحة الإصلاح الإسلامية بـ7 مقاعد (جماعة وسلفيين) ولائحة الكرامة المدعومة من تيار الرئيس عمر كرامي بـ12 مقعد ولائحة المستقلين المدعومة من تيار المستقبل بـ5 مقاعد، وقد كانت هذه الانتخابات مؤشرًا قويًا على تنامي قوة التيار الإسلامي حينها. حول هذه الانتخابات انظر: (عبد الغني عماد، **الانتخابات البلدية في طرابلس، المرشح والناخب بين العائلة والطائفة والحي**، ص94 و95).

مع ذلك يمكن رصد بعض المحاولات في ذلك الحين تدل على المزيد من الاهتمام والتسيس الفردي لدى بعض الرموز التي شاركت في الانتخابات، فقد تشكل في أواسط العام 2004 ما سمي بـ«المكتب السياسي الإسلامي» الذي ضم مجموعات ورموزًا إسلامية سلفية، وتولى رئاسته الدكتور حسن الشهال الذي أوضح أن الهدف منه: «متابعة الأحوال السياسية التي يمر بها لبنان، متابعة يومية واتخاذ المواقف الشرعية السياسية في ضوء ما يستجد في البلد. فلم يعد مقبولًا تهميش دور أهل السنة في لبنان بعدما جرى. فلبنان لا يمكن أن يقوم من جديد إلا ولهذه الطائفة دور فاعل ومؤثر وأساسي. ومن هذا المنطلق أصدر المكتب السياسي الإسلامي أكثر من موقف وتصريح سعيًا إلى تحقيق أهدافه ومنها دعم منصب رئاسة الحكومة الذي يؤكد المكتب ضرورة ألا يكون مكسر عصا في كل أزمة سياسية تعصف بالبلد»[1]. ثم الموقف الذي رفض فيه «دعوة السيد حسن نصر الله، بإعلانه تنظيم مهرجان للموالاة (جماعة 8 آذار) في طرابلس الأمر الذي أثار حفيظة الطرابلسيين وكان علماء المدينة أول المحتجين؛ لأن لطرابلس مراجعها الدينية والسياسية»[2]. ثم سلسلة بيانات ترفض محاولة حزب الله «الاستئثار بالقرار السياسي أو العسكري أو وضع فيتو ما في بلد متعدد الطوائف، مع ذلك كانت البيانات تؤكد على: «التوافق مع الحزب على تحرير ما تبقى من أراض لبنانية محتلة أو أراض سورية وعربية. وهذه قواسم نتفق عليها مع الآخرين ولو كانوا من غير أهل السنة. لكن الذي أعنيه أن تدخّل حزب الله في ساحتنا السنية أمر ممنوع، سواء بإملائه بعض التوجهات أو الإرشادات؛

---

(1) جريدة **المستقبل** اللبنانية، 12/ 5/ 2005.

(2) يشير إلى سلسلة المهرجانات التي دعا إليها السيد حسن نصر الله باسم تجمع عين التينة في مواجهة لقاء البرستول، وذلك إثر مهرجان 8 آذار، والتي كان مقررًا أن تليها مهرجانات مماثلة في مختلف المحافظات، إلا أن مهرجان طرابلس ألغي في اللحظة الأخيرة (جريدة **المستقبل**، 12/ 5/ 2005).

لأن قرارنا يجب أن يكون سنيًّا خالصًا»[1].

وكان أقصى طموحه حول واقع الشارع السني أن يكون «القرار الإسلامي بأيدي العلماء وليس السياسيين.. له مرجعيته الدينية متمثلة بدار الفتوى وعلماء لبنان، أي أن يكون ثمة مجلس شورى علمائي في الطائفة متخصص، يضع خططًا لتحقيق مصالح الطائفة، ولا نقبل أن تكون الحالة العلمية الدعوية في جيب أحد من السياسيين»، مع ذلك يحسم الدكتور الشهال موقفه من القيادات السنية في لبنان من خلال إعلانه الدعوة لدعم الشيخ سعد الحريري في الانتخابات النيابية (2005)، مبررًا ذلك بقوله: «عندما تبحث كل طائفة عن رأس لها، فلماذا لا نفعل ذلك ولا نقف مع المهيأ ليكون رأس الطائفة السنية؟.. فالمطلوب الحفاظ على وضع الطائفة السنية من أن يهضم حقها السياسي والإداري والوظائفي. كما إنّ الطائفة السنية لا زالت بخير، ولكن يوجد دور خجول للعلماء يجب أن يتخلوا عنه ويتقدموا لقيادة الشارع السني...»[2]. مع ذلك لم يقدر لهذه التجربة أن تؤدّي دورًا فاعلًا على المستوى الميداني أو على مستوى توحيد الجمعيات السلفية.

والواقع أن المتفحص والدارس لهذه المجموعات السلفية الدعوية سوف يجد أن الموضوع السياسي لديها لا يزال حديثًا؛ بل يجده بعضٌ طارئًا، فليس لديهم وحدة موقف من مجمل القضايا المطروحة؛ بل ثمة غياب لبرنامج سياسي واضح المعالم، ويعود غياب التسييس عند هذه الجماعات إلى أنها تركز عملها وتضع على رأس أولوياتها الشأن التربوي والدعوي. لكن تسعينات القرن العشرين الأخيرة بدأت تعكس مزيدًا من الاهتمام بالشأن السياسي تخطى الشأن اللبناني ليطال بعض القضايا

---

(1) جريدة التمدن (الطرابلسية)، 23/ 1/ 2006، ص5.

(2) المصدر نفسه، ص15.

الحامية والسجالية العربية والإسلامية، وهذا ما يلاحظ من خلال العديد من المطبوعات التي تصدر عن بعض رموز هذا التيار والتي تحمل مواقف متقدمة في هذا المجال[1]. ويمثل الشيخ الدكتور زكريا المصري نموذجًا جيدًا في هذا المجال، لجهة متابعته للعديد من القضايا الفكرية والفقهية والسياسية انطلاقًا من المنهج السلفي.

يلتزم الشيخ زكريا بعقيدة الولاء والبراء كغالبية السلفيين، ويرى أن الولاء يرتكز على عنصري المحبة والمناصرة بين المؤمنين، ولا يجوز أن يعرف أحد عنصريه للكافرين، وبالتالي لا يجوز للمؤمن أن يحب الكافرين أو يناصرهم على المؤمنين؛ بل إن محبتهم على ما هم عليه من الكفر أو مناصرتهم على المؤمنين، تجعل فاعل ذلك في زمرة «المنافقين»، هو إذن لا يكفّر من يفعل هذا، وإنما يصفه بالمنافق الذي وعده الله بعذاب أليم. وهو يعتقد أن محبة المسالمين من هؤلاء الكافرين تلغي الاحتياط من أمراضهم العقدية المعدية، ولأن الاطمئنان إلى المحاربين منهم يلغي الاحتياط من أمراض غدراتهم المؤذية. كما إنّ محبتهم «بما هم عليه من الكفر، وعدم مصارحتهم بما هم عليه من الباطل غش لهم؛ لأن ذلك يوهمهم بأنهم على حق، فيعرضون بالتالي عن الاستجابة لدعوتهم إلى الدين الصحيح»[2]. وهو في كتابه الأخير يحدد الموقف من الولايات المتحدة الأميركية، ويضع مجموعة ضوابط شرعية في العمليات الجهادية، وفي مسألة الصراع بين الكفر والإيمان.

في مسألة الجهاد يرى أنه ينقسم إلى حالتين: الهجوم والدفاع. وفي الحالة الأولى يرى أن الهجوم على بلاد الكافرين الذين يرفضون الدعوة

---

(1) أستاذ مادّتي العقيدة والفقه الإسلامي في بيروت وطرابلس، وإمام مسجد حمزة في طرابلس والمشرف على مركز الولاء الإسلامي. صدر له العديد من المؤلفات تزيد عن خمسة عشر مؤلفًا في مواضيع إسلامية متنوعة تعالج إشكاليات معاصرة.

(2) زكريا عبد الرزاق المصري، **القوى الدولية في مواجهة الصحوة الإسلامية، ضوابط شرعية في العمليات الجهادية**، ص40ـ 41.

ويحاربونها، لا يكون -من حيث الأصل- إلا من خلال خليفة المسلمين في الأمة الذي له الحق؛ بل وعليه واجب استخدام القوة العسكرية لإزاحة زعماء الكفر عن السلطة.. الذين يمنعون الدعوة من الوصول إلى شعوبهم، لتختار شعوبهم بعد ذلك بكامل حريتها الدخول في الإسلام أو عدمه، ويسمى هذا جهادًا في سبيل الله تعالى، أما الحالة الثانية وهي الدفاع عن بلاد الأمة ويسمى جهادًا أيضًا، ضد عدوان الآخرين بالقوة العسكرية، فهو واجب شرعي[1]. وقد يستدعي الدفاع عنها أحيانًا معاملة الغزاة المعتدين بالمثل في القتل والجرح وإتلاف أموالهم وتدمير مؤسساتهم، على أرضهم أو على أرض المسلمين. والاشتراك في صد عدوانهم حق لكل مسلم، بغض النظر عن بلده وعرقه ولغته؛ لأن المسلمين أمة واحدة، فالعدوان على بلد من بلاد الأمة، عدوان عليها جميعًا[2].

يعرض الشيخ زكريا للموقف من الولايات المتحدة الأميركية، وهو موقف لا يختلف كثيرًا عن المواقف السلفية الجهادية، فيبدأ بفلسطين والدعم الأميركي اللامحدود لصالح إسرائيل، ثم يعرض لما حدث في أفغانستان، حيث حاربت أميركا النظام الإسلامي الذي أقامته حركة طالبان بسبب استغلالها لتدمير برجي مركز التجارة العالمي في نيويورك ومبنى وزارة الدفاع في واشنطن في 11 أيلول/ سبتمبر 2001، واتخاذها ذلك ذريعة لضرب المسلمين والتخلص من نظام طالبان وتنظيم القاعدة، فقامت «بتسهيلات من باكستان والعديد من دول الخليج وبمساعدة عسكرية مباشرة من جيش إيران ومخابراتها، مع أنها تحمل شعار «الموت لأميركا، الموت لإسرائيل»، فأزاحت حركة طالبان من الحكم وقتلت وجرحت الآلاف، ونقلت المئات من المعتقلين إلى مستعمرة غوانتانامو الأميركية بكوبا...». ثم يشير إلى كشمير التي تحتلها الهند منذ العام 1948، حيث تسكت الولايات المتحدة

---

(1) المصدر نفسه، ص50.

(2) المصدر نفسه، ص50-51.

عن هذا الاحتلال، وكذلك ما يجري في الشيشان والبوسنة والهرسك، والسودان والجزائر وتركيا، حيث يعرض الحيثيات السياسية التي تعرض فيها المسلمون للحرب والظلم في ظل انحياز أو سكوت أميركي لصالح أعداء المسلمين، ليخلص إلى أن الولايات المتحدة، تهدف في حملة مكافحة الإرهاب إلى الهيمنة على ثروات الأمة بعد عجز مواردها عن مواكبة تطورها الصناعي الهائل في كل المجالات، وبالتالي يعتبر الصراع الناشب بين الولايات المتحدة وحلفائها من جهة والصحوة الإسلامية ورجالاتها من جهة أخرى إنما هو «صراع عقدي أخلاقي سلوكي، اجتماعي، اقتصادي حضاري»[1] وهو نوع من الدفاع عن النفس الذي تقره كل الرسالات السماوية، وتدخل في إطاره العمليات الجهادية والاستشهادية التي يقوم بعملية تأصيل فقهي لها ويقدم الدليل الشرعي على مشروعيتها[2]. ويقول إنه لا يجوز إعطاء مواطني الدولة الغازية المعتدية عقد أمان أو تأشيرات دخول إلى أي بلد إسلامي، سواء أكانوا مدنيين في السلطة التنفيذية أم في السلطة التشريعية أم كانوا عسكريين في أجهزة الأمن أو الجيش، فضلًا عن تقديم تسهيلات أو قواعد عسكرية لهم. ويحدد حالات للعمليات الجهادية والمقاومة ويضع ضوابط شرعية لكل منها، ويتحرى لها الدليل النقلي، كي لا تنتشر الفوضى أو يقع الظلم وملخصها على الشكل الآتي:

1 ـ يجوز للمقاومة توجيه ضربات للعدو وحلفائه مطلقًا، مدنيين كانوا أو عسكريين، إذا كانوا على أرض البلد المحتل.

2 ـ يجوز للمقاومة توجيه ضربات إلى العاملين في حكومة العدو المحتل وحلفائه في بلادهم وفي سائر بلاد المسلمين.

3 ـ لا يجوز للمقاومة توجيه ضربات إلى المدنيين من رعايا العدو المحتل وحلفائه، في غير البلد المحتل، إلا إذا كان ذلك وسيلة اضطرارية

---

(1) انظر: المصدر نفسه، الفصل الرابع، ص17ـ93.

(2) انظر المصدر نفسه، الفصل الخامس، ص96ـ97.

أخيرة للضغط على حكومتهم كي تتخلى عن عدوانها.

4 - لا يجوز للمقاومة توجيه ضربات إلى العدو وحلفائه مدنيين وعسكريين، إذا كانوا في بلد محايد ومسالم[1].

يشدد الشيخ زكريا في مقاربته الجهادية على ضرورة تجنيب الأبرياء ما استطاع المجاهدون إلى ذلك سبيلًا، كي لا يقعوا في ظلم الآخرين[2]، ولكن إذا تسبب رد العدوان «في إلحاق الأذى بالأبرياء في البلد، فإن الله تعالى لا يؤاخذ عليه؛ لأن غير المعتدي ليس مقصودًا بالإصابة لذاته، وإنما أصيب على جهة التبعية»[3]. ويقدم الشيخ في ذلك أدلته الشرعية من القرآن والسنة. ويقرر أن الذي يتخذ قرار الهجوم والدفاع من حيث الأصل هو خليفة المسلمين، إلا أن علماء البلد المعتدى عليه يستطيعون إصدار الفتوى بوجوب الجهاد بالتشاور مع أهل الخبرة. ويختم كتابه بالقول: «إن المسلمين ليسوا ضد الآخرين من حيث هم آخرون، وإنما هم ضدهم من حيث هم معتدون على دين هذه الأمة وعلى ثرواتها وعلى أراضيها...». لكن اللافت هو دعوته الولايات المتحدة أن تعترف بدين الإسلام وأن تكفّ عن ظلم المسلمين والعدوان عليهم والتدخل في شؤونهم، «عندئذ وبعد توحيد قيادتهم يتحالف معها العالم الإسلامي ويوظف طاقاته المادية والبشرية والجغرافية، لمواجهة الخطر الصيني الشيوعي المتنامي المشترك الذي لا يؤمن بالله تعالى، ولا يعترف برسله، ويسعى إلى القضاء على فكرة الدين الإلهي في الأرض كلها. فأي السياستين أولى بالاعتماد عند عقلاء البيت الأبيض الأميركي...»[4]؟ وهو يسبق هذه الخلاصة بالهجوم على العلمانيين وتفنيد دعواهم ومقولاتهم، باعتبارها مقولات جاهلية، عدوانية، كافرة،

---

(1) المصدر نفسه، ص109.

(2) المصدر نفسه، ص110.

(3) المصدر نفسه، ص103.

(4) المصدر نفسه، ص123.

وظالمة وإرهابية.

هذا النموذج من القراءة السلفية «الحركية» للظاهرة الجهادية يقدم رؤية مختلفة عما هو متداول في السلفية التقليدية؛ إذ تناولت الكثير من المسائل التي كانت تتجنب تناولها والدخول في مباحث فقهية تفصيلية فيها، لأنها تتعلق بالسياسة، وهي أيضًا قراءة تقترب كثيرًا من القراءة السرورية، وإن كانت لا تتطابق مع كل ما تطرحه السلفية الجهادية القاعدية، على الرغم من أنها قد تتقاطع معها في بعض المسائل الجهادية، لكنها تميّز نفسها في مسألة شمول المدنيين في رد العدوان؛ بل هي تضع شروطًا صعبة لها في بعض الحالات، وتحرّمها في حالة وجود المدنيين في دول مسالمة أو محايدة. وعلى الرغم من هذا التمييز، فإن هذه المقاربة «الجهادية» للتيار السلفي الدعوي في لبنان، فضلًا عن الاهتمامات المتزايدة بالشؤون السياسية اللبنانية، تؤشر على توجهات وتطورات سوف تشهدها الساحة الإسلامية، خاصة إذا ما قورنت بتنامي قدرات هذا التيار التنظيمية والشعبية والمادية. وهذا الأمر سوف يعكس حالة من التنافس والاستقطاب بين مختلف القوى العاملة في الساحة الإسلامية، وفي الخلاصة تؤشر تلك المعطيات إلى تنامي دور «الجيل الجديد» في التيار السلفي التقليدي اللبناني.

بعد اغتيال رفيق الحريري، رئيس الحكومة اللبنانية عام 2005، وخروج القوات السورية من لبنان على وقع انتفاضة 14 آذار، تمت تسوية الأوضاع الأمنية والقضائية للعديد من القوى والشخصيات بينها سمير جعجع الذي خرج من السجن بعد أكثر من إحدى عشرة سنة، وميشال عون الذي عاد من المنفى، وتم إطلاق سراح العديد من الموقوفين الإسلاميين والسلفيين، وشهدت الساحة الإسلامية بذلك تنشيطًا لحركة التيار السلفي على وقع حالة الاصطفاف السياسي والمذهبي الذي شهده لبنان منذ ذلك الحين.

وقد بذلت جهود عدّة لجمع وتوحيد الجمعيات والمعاهد السلفية؛ لكنها لم تؤد إلى نتائج كبيرة، وأبرز الجمعيات والهيئات السلفية الناشطة

في لبنان اليوم هي:

جمعية الهداية والإحسان برئاسة داعي الإسلام الشهال وتشرف على عدد من المؤسسات؛ جمعية دعوة العدل والهداية والإحسان برئاسة الدكتور حسن الشهال؛ معهد طرابلس للعلوم الشرعية برئاسة الشيخ فواز أزمرلي (وقف الأبرار)؛ مركز حمزة للولاء بإشراف الشيخ زكريا المصري (طرابلس)؛ جمعية الأخوة للإنماء والتربية، الشيخ صفوان الزعبي؛ جمعية الاستجابة الخيرية في (صيدا) وفروعها في الجنوب ويشرف عليها الشيخ نديم حجازي وتتبع لهذه الجمعية مراكز تحفيظ ومدرسة ومساجد مع رعاية للأيتام وفرع للدفاع المدني. وأصبح مضافًا إلى ذلك مشرفًا على وقف إحياء التراث الإسلامي في لبنان والذي كان يتولاه الشيخ صفوان الزعبي منذ نيسان/ أبريل 2010، مركز وجمعية السراج المنير (بيروت)؛ مركز جمعية النور الخيرية في (شبعا) و(العرقوب) وفي بلدة الكفور قرب النبطية ويشرف عليها الشيخ أبو جهاد الزغبي؛ وقف البر والخير (الضنية)؛ المركز الإسلامي ومسجد عبد الرحمن بن عوف (البقاع، مجدل عنجر)؛ جمعية الإرشاد ومدرسة الإبداع (عكار)؛ وقف إحياء السنة النبوية (الضنية)؛ دار الحديث للعلوم الشرعية (طرابلس)؛ وقف إعانة الفقير (طرابلس)؛ تجمع سنابل الخير (عكار)؛ وقف الخير الإسلامي ومسجد ومركز الأقصى (الضنية)؛ الوقف الإسلامي السني الخيري (زغرتا)؛ وقف الفرقان للبحث العلمي (طرابلس)؛ وقف البلاغ الإسلامي (طرابلس)؛ جمعية التقوى الاجتماعية الإسلامية؛ وقف الأمين الشيخ رائد حليحل؛ جمعية غراس الخير في (مجدل عنجر) الشيخ حسن عبد الرحمن؛ معهد الأمين بإدارة الشيخ بلال حدارة؛ معهد البخاري في (عكار) الشيخ سعد الدين كبة؛ الوقف الخيري الإسلامي في (صيدا) ويرأسه الشيخ أحمد عمورة؛ جمعية التقوى الإسلامية في (بيروت) ويرأسها الشيخ جميل حمود. هذا فضلًا عن العديد من المعاهد والمدارس والجمعيات الصغيرة التي انتشرت في القرى والبلدات السنية.

لا شيء يجمع هذا الطيف من الجمعيات والمؤسسات المتكاثرة إلا الفكرة السلفية الدعوية على عموميتها، من الواضح أن الخط الغالب لدى السلفيين اللبنانيين فقهيًّا، هو الخط الإصلاحي الدعوي الخيري، وهم في الغالب ينحون باتجاه مؤسساتي تربوي ودعوي يجتمع حول مبادرات فردية لمشايخ في القرى والبلدات والأحياء، وقد تميزوا بصيغة «الوقف» حيث يكفي تسجيل أحد العقارات بصيغة الوقف الخيري في المحكمة الشرعية لتصبح الجمعية المالكة لهذا العقار تابعة للأوقاف الإسلامية ولها الحق بمزاولة نشاطاتها بموجب شروط الوقف بعيدًا عن رقابة وزارة الداخلية اللبنانية ولوائحها أو شروطها.

2- محاولات في التسيّس والتمأسس والتلبنن

شهدت مرحلة ما بعد الوجود السوري في لبنان انتعاشًا سلفيًّا واضحًا، شمل مختلف المحافظات والأقضية اللبنانية؛ بل امتد ليشمل المدن السنية الرئيسية كبيروت وصيدا فضلًا عن طرابلس. إلا أنه بقي متأرجحًا بين العمل الدعوي والسياسي، ومتصفًا بالتشرذم والتعددية. ومن الجمعيات السلفية التي نشطت مع بدايات الألفية الجديدة دعويًّا ومؤسساتيًّا، مركز السنة ووقف التراث الإسلامي الذي كان يديره ويشرف عليه الشيخ صفوان الزعبي، وبات يديره ويشرف عليه اليوم الشيخ نديم حجازي بدءًا من نيسان/ إبريل 2010، وهو يقيم علاقة قوية مع السلفيين الكويتيين، وقد نجح هذا التيار في إقامة سلسلة من المؤسسات التربوَية والطبية والإسلامية في سنوات قليلة، ومنها ثلاث مدارس في حلبا ووادي خالد في عكار وعاصون في الضنية في شمالي لبنان، ومدرسة الأخوة اللبنانية الكويتية في أبي سمراء ومركز طرابلس الطبي للتحاليل المخبرية، وعيادة للأسنان وعيادة طبية تخصصية، فضلًا عن المستوصفات الطبية في العديد من الأحياء والقرى في طرابلس والشمال، وتعمل الجمعية على بناء جامعة الفيحاء وتشرف على مجموعة من المساجد (حوالى 15 مسجدًا وجامعًا) في مختلف قرى

وبلدات الشمال، مضافًا إلى المركز الضخم باسم مركز السنة الإسلامي في مدينة طرابلس، فضلًا عن العشرات من الكتب والمطبوعات المجانية الدعوية والمحاضرات والدورات التثقيفية التي ينظمها علماء المركز في مختلف المناطق[1].

والواقع أن السلفية الكويتية تحظى بأهمية كبيرة، وبالتالي فإن التطورات والديناميكيات الداخلية فيها تحظى باهتمام عالمي نظرًا إلى امتدادها وتأثيرها في العالم الإسلامي، ومنذ بدء الثورات العربية في العام 2011، أقامت الجماعات والشبكات السلفية الكويتية المتنوّعة علاقات وثيقة مع السلفيين في الدول المعنية بهذه الثورات. بيد أن المنافسة بين التيارات السلفية الكويتية أسفرت عن حدوث تصدّعات مشابهة في الجماعات السلفية المحلية في لبنان وسوريا، ما أدى أحيانًا إلى تعميق المشاكل في هذه البلدان. منذ فترة طويلة والسلفية في الكويت تعيش حركة حيوية ونشطة ولها علاقات وارتباطات عابرة للحدود الوطنية. وخلال العقدين الماضيين كانت مختلف الجماعات السلفية الكويتية من بين أهم مموّلي التيارات السلفية في جميع أنحاء العالم. فالجمعيات الخيرية السلفية الكويتية وبعض الأفراد المانحين يمولون عمليات بناء وصيانة آلاف المساجد والمؤسسات السلفية الأخرى في جميع أنحاء العالم. وازدادت قدرة الجماعات السلفية الكويتية بعد الربيع العربي، عندما برزت واشتهرت بين الجهات الراعية الرئيسة للجماعات المعارضة السورية.

غير أن المشهد السلفي سبق له أن عانى من عملية تفتيت وتغيير في العقدين الأخيرين، وخاصة بعد ما أدّت إليه المناقشات التي جرت داخل الحالة السلفية في مرحلة حرب الخليج الأولى، والتي تبلور على أثرها تيار في المملكة العربية السعودية رافض للاستعانة بالأجنبي، وهو ما أدى إلى

---

(1) انظر مجلة الفدى الطرابلسية (عدد خاص) أسبوعية مستقلة، عدد 4 تشرين/ أكتوبر، العدد 40، السنة الثانية، 2007، ص4.

ظهور تيارين: أصولي (تقليدي) من جهة، وإصلاحي أقرب إلى ما يعرف بـ(السرورية) من جهة أخرى، وكان هذا الانقسام هو المسؤول عن تفتيت الحركة السلفية في الكويت. وتسبّب الخلاف حينها حول هذه المسألة وغيرها من مسائل عقدية وفقهية بين الشيخين عبد الرحمن عبد الخالق[1] وعبد الله السبت[2]، وهما اثنان من المرجعيات الدينية السلفية الهامة، في حدوث انشقاق في تنظيم السلفيين الكويتيين، المعروف باسم «جمعية إحياء التراث الإسلامي». أصبح التيار السلفي التقليدي الفصيل الأقوى على المستوى المحلي، غير أن الحركيين كانوا أيضًا يمتلكون شبكات عابرة

(1) ولد بمصر عام1939 م وحصل على علومه الشرعية من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وعمل مدرسًا بالكويت من 1965م إلى 1990م. يعتبر من الدعاة والمنظرين الكبار في العالم للتيار السلفي، ودرس على يد أهم الدعاة، ومنهم الشيخ محمد الأمين الشنقيطي وابن باز والعلامة الألباني والشيخ عبد المحسن العباد. وصدر مرسوم أميري عام 2011 بمنحه الجنسية الكويتية تكريمًا له. وهو يعتبر من أبرز المؤسسين لجمعية إحياء التراث الإسلامي في الكويت التي تنتشر فروعها الدعوية في كافة أنحاء العالم منذ تأسيسها عام 1981. وتعتبر اليوم من أبرز الجمعيات السلفية الدعوية. وهو شخصية تتميز بالحركية والنشاط والإنتاجية الفكرية المتميزة، وهو كان من أوائل الدعاة السلفيين الذين أصّلوا فكرة العمل السياسي وإباحته وأفتى بضرورته بالنسبة إلى السلفيين في كتبه: **المسلمون والعمل السياسي، وفصول من السياسة الشرعية في الدعوة إلى الله والعمل الجماعي** وهي قضية اختلف عليها السلفيون كثيرًا، وكانت موضع خلاف بينهم ولا تزال، وهذا ما شجع السلفيين الكويتيين على الانخراط في العمل السياسي البرلماني. وقد التقى الشيخ عبد الخالق مع التيار السروري في بعض القضايا أثناء وجود الشيخ زين العابدين بن سرور في الكويت؛ لكنه يختلف معه في قضايا عدّة. عاد إلى مصر بعد غياب 30 عامًا بعد ثورة 25 يناير واجتمع بكبار الدعاة السلفيين.

(2) ولد في الكويت سنة 1946م، كانت بداية تدينه مع جماعة التبليغ عام 1966م في منطقة الفيحاء بمسجد الإمام أحمد بن حنبل، ثم تركهم وبدأ دعوته إلى السلفية في آخر عام 1968م، له جهود كبيرة في نشر دعوة التوحيد والمنهج السلفي في كثير من البلدان الإسلامية وغير الإسلامية. استفاد من الشيخ محمد الأشقر ولازمه مدة طويلة. كان للشيخ عبد الله الأثر الكبير في نشر الدعوة السلفية في الكويت، وقد تأثر بالأئمة الثلاثة: الألباني، ابن باز، ابن عثيمين وهو يعتبر ممثلًا للسلفية التقليدية.

للحدود الوطنية بالقدر نفسه من الأهمية. وقد أثّرت الانشقاقات الداخلية التي أصابت السلفية الكويتية في الكيفية التي أطلّت بها على العلاقات التي أقامتها مع الجمعيات والمؤسسات في مختلف البلدان. وقد أدّت العلاقات عبر الحدود في كثير من الأحيان إلى إعادة تشكيل بنية الشبكات السلفية في مناطق مختلفة من العالم على نحو مشابه للانقسام التقليدي-الحركي[1].

وقد انعكس هذا بصفة خاصة في لبنان، حيث ساهم السلفيون الكويتيون بطريقة غير مباشرة في تفتيت الجماعة السلفية المحلية، فقد ساهمت جمعية إحياء التراث الإسلامي، وبعد إقصاء الحركيين، في تشكيل فصيل سلفي تقليدي قوي أصبح منافسًا للسلفيين الحركيين الذين كانوا مهيمنين في السابق. يمكن وصف السلفية اللبنانية في ذلك الوقت بأنها كانت حركية بصورة كبيرة. كان تفكير معظم الشيوخ أقرب إلى حركة الصحوة السعودية. وكان السلفيون يسعون على المدى الطويل إلى الانخراط في العمل السياسي بكيفية ما، عبر المشاركة في الانتخابات أو دعم مرشحين آخرين. كما حاولوا في الوقت نفسه تعبئة الشباب السنّة عبر تحويل أنظارهم إلى «الخطر» القادم من حزب الله والقوة السياسية والاقتصادية المتزايدة للطائفة الشيعية في البلاد، ولذا فقد قدّم السلفيون أنفسهم بوصفهم طليعة أهل السنة القادرين على صدّ «خطر» الشيعة وإنقاذ أهل السنّة والدفاع عن مصالحهم.

قبل العام 1997، كانت جمعية إحياء التراث الإسلامي، والتي كانت تخضع لسيطرة السلفيين الحركيين، أحد الداعمين الأساسيين لجمعية الهداية والإحسان التي تمثّل إحدى أهم المؤسسات الوقفية الدعوية والخدمية والتربوية لعائلة الشهّال. وكان الشيخ داعي الإسلام الشهّال قد عقد صداقات مع العديد من أعضاء المنظمة الدعوية والإغاثية الكويتية أثناء دراسته في المدينة المنورة. ورأى هؤلاء الأفراد أن ثمّة إمكانية لأن يمثّل

(1) سلطان بال، السلفية الكويتية ونفوذها المتنامي في بلاد الشام، انظر:
http://carnegie-mec.org/publications/?fa=55530#

الشهّال مصالحهم في لبنان. لحق بهم الشهّال إلى الكويت حيث مكث هناك بضعة أشهر. وبنى أثناء إقامته هناك علاقات ممتازة مع الأوساط السلفية الحركية في الكويت، وأصبح في وقت لاحق ضيفًا دائم التردّد على الديوانيات والمؤتمرات والاجتماعات السلفية الأخرى في البلاد. وعندما عاد إلى لبنان في العام 1990 لبدء أنشطته الدعوية، موّلت جمعية إحياء التراث الإسلامي القسم الأكبر من حركته ومؤسساته والتي بلغت ميزانيّتها «مئات الآلاف من الدولارات، ومن المحتمل أنه حصل على ما يزيد على مليون دولار لإنشاء كليات دينية في طرابلس»[1]. لكن هذا الوضع تغير بين العامين 1997 و1998 عندما تم عزل عبد الرحمن عبد الخالق من جمعية إحياء التراث الإسلامي واستولى السلفيون التقليديون على قيادتها، حينها تغيرت سياسة الجمعية، وتخلّت عن دعم المستفيدين منها من الحركيين السابقين إلى حدّ كبير. وقد كان لهذا التطور تأثير خطير على توازن القوى داخل الحركة السلفية اللبنانية. كان توقّف جمعية إحياء التراث الإسلامي عن تمويل جمعية الهداية والإحسان وبحثها عن جمعيات أخرى لدعمها أحد أسباب تمكّن السلفيين التقليديين من البروز والتقدم الذي حققوه سريعًا في ذلك الحين.

كانت مواقف الشيخ داعي الإسلام الشهال نجل الشيخ سالم، الأكثر راديكالية وتسيّسًا في التيار السلفي الحركي، والأكثر حراكًا ونشاطًا، والأكثر إثارة للجدل في الأوساط الإعلامية حتى العام 2010، حيث برزت رموز أخرى، فجمعيته تعرضت عام 1995 إلى الحل بقرار من مجلس الوزراء بسبب نشرها بعض الكتب التي اعتبرت حينها محرضة على الفتنة المذهبية، ثم تعرضت الجمعية والشيخ نفسه للملاحقة عام 2000 أثر حوادث

(1) المصدر نفسه، استنادًا إلى مقابلة مع داعي الإسلام الشهال في طرابلس، 9 آب/ أغسطس 2011، ومقابلة مع شيخ سلفي فلسطيني في طرابلس، 11 تشرين الأول/ أكتوبر 2009، ومقابلة مع الشيخ هلال التركماني في مرياطة، 18 تشرين الأول/ أكتوبر 2009.

الضنية في شمال لبنان، إلى أن تمّت تسوية الأمور واستعاد الترخيص بعد الانسحاب السوري من لبنان. يشرف الشيخ داعي الإسلام على جمعية ومعهد الهداية والإحسان الإسلامي في طرابلس، وهو يضم مدرسة متوسطة، وثانوية شرعية لتخريج الدعاة والداعيات والراغبين بطلب العلم على منهج السلف الصالح، ويملك المركز إذاعة الكلم الطيب «صوت الهداية والإحسان»، وهي تغطي بإرسالها شمال لبنان والساحل السوري، افتتحت عام 1992 ثم أغلقت عام 1997 مع مختلف الإذاعات غير المرخصة للمؤسسات والجمعيات، ثم استعادت بثها في آذار 2006، يصدر المركز نشرة دورية بعنوان «دين ودنيا»، وأخرى بعنوان «معالم الهداية»، ويمارس نشاطه الطلابي من خلال «نادي التوعية الطلابي» والأنشطة الدعوية من خلال لجان المساجد في الأحياء والقرى البلدات[1].

يتخذ الشيخ داعي الإسلام مواقف متشددة من حزب الله ومن النظام السوري الذي يدعمه والذي ضيق على التيارات السلفية في المرحلة التي حكم فيها لبنان، وقد زادت حدّة مواقفه بعد أحداث 7 أيار 2008،[2] حين دعا إلى «النفير العام» بين شباب أهل السنة للرد على الاجتياح الفارسي حسب تعبيره. وكما تصدى بعنف لما أسماه محاولات الاختراق للشارع السني من قبل حزب الله يوم توقيع الوثيقة بين الحزب وبعض التيارات السلفية[3]، وهو

---

(1) **النشرة الإعلامية الخاصة بجمعية الهداية والإحسان** (2008).

(2) 7 أيار هو اليوم الذي انتشر فيه مقاتلو حزب الله في بيروت، وبعض قرى وبلدات الشوف في جبل لبنان في معارك مع تيار المستقبل والحزب التقدمي الاشتراكي، بعد قرار الحكومة اللبنانية إقالة مسؤول أمن المطار، وتفكيك شبكة الاتّصالات التابعة للحزب. ولم تنتهِ الأزمة الناتجة عن هذه الأحداث، إلا باتفاق الدوحة، الذي قضى بانتخاب رئيس جمهورية وإجراء انتخابات نيابية وتأليف حكومة اتحاد وطني. انظر: **تقرير مجموعة الأزمات الدولية** رقم 23 (25 أيار/ مايو 2008)، ص9.

(3) انظر التصريح على الرابط:

http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=470676&issueno=10760.

أعلن تنديده الشديد بالحملة على الرئيس سعد الحريري بعد أن بذل جهده لتعميق العلاقات الأخوية السورية اللبنانية، مؤكدًا رفض لبنان التبعية لإيران «ولاية الفقيه» الفارسية[1].

تعزّز صعود السلفيين التقليديين أكثر بسبب الحملة القمعية التي شنّتها السلطات اللبنانية والسورية ضد السلفيين الحركيين في أواخر تسعينيات القرن الماضي بسبب اغتيال الشيخ نزار الحلبي، رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش)، ومن بعدها بسبب أحداث الضنية، ففي تلك المرحلة ألقي القبض على عشرات الأشخاص من السلفيين والإسلاميين وتعرّضوا للتعذيب دون أن تتم محاكمتهم قضائيًا، في حين لجأ الشهّال نفسه إلى المملكة العربية السعودية لتجنّب الملاحقة القضائية. تم إغلاق جمعية الهداية والإحسان، مضافًا إلى العديد من الكليات الدينية والمؤسّسات السلفية الأخرى. وبذلك تفكّكت شبكة الشهّال تمامًا.

بغياب الشيخ داعي الإسلام الشهّال، فقد السلفيون اللبنانيون الحركيون قيادتهم وقدرتهم على الوصول إلى مصادر تمويل؛ لذا فقد بدأوا البحث عن مانحين محتملين في أماكن أخرى. سافر كثير منهم إلى الخليج واتصلوا بالجمعيات الخيرية التي دعمت الشهّال في السابق. أما الأفراد والجمعيات من أصحاب الفكر السلفي التقليدي الذين هُمِّشوا سابقًا، فقد عاودوا الاتصال مع جمعية إحياء التراث الإسلامي التي كانت في ذلك الوقت قد أصبحت تحت سيطرة السلفيين التقليديين فعليًا، وكانت على استعداد لاحتضانهم ولمنح الدعم المالي لنشاطهم في لبنان.

في السنوات الأولى من الألفية الجديدة، منحت جمعية إحياء التراث

(1) انظر التصريح على الرابط:

http://www.assafir.com/Article.aspx?ArticleId=2694&EditionId=1680&ChannelId=39302.

الإسلامي بعض الجمعيات السلفية اللبنانية دعمًا ماليًّا متواضعًا بهدف تمكينها من مواصلة عملها الدعوي. كانت الجمعية قادرة على الانخراط في أنشطة أكثر خطورة، وعندما غادرت القوات السورية لبنان بعد ما سمي بثورة الأرز، أنشأت جمعية إحياء التراث الإسلامي فرعًا في طرابلس وأصبحت الراعي المهيمن بالنسبة إلى مجموعة من السلفيين التقليديين في لبنان حيث ضاعفت من حركتها الدعوية والمؤسساتية. كان دور الجهات الراعية الأخرى، وخصوصًا من المملكة العربية السعودية، هامشيًّا مقارنة مع الأموال التي أرسلتها الجمعية الخيرية الكويتية[1]. موّلت جمعية إحياء التراث الإسلامي إنشاء شبكة من المؤسّسات الدينية السلفية في طرابلس والمناطق المحيطة به ومنها سلسلة من المؤسسات التربوية والطبية والإسلامية في سنوات قليلة[2].

صحيح أن وقف إحياء التراث انتقد على لسان الشيخ صفوان الزعبي تصرفات حزب الله ومسلحيه في بيروت أثر حوادث 7 أيار 2008، محذرًا من تداعيات الإمعان في تغييب مشروع قيام الدولة، لأن هذا يعني «إن الشباب السني عليه أن يأخذ عبرة مما حصل في بيروت، وبالتي فإنّ حق الدفاع

---

(1) من الصعب الحصول على معلومات دقيقة عن حجم المبالغ المالية التي أرسلتها جمعية إحياء التراث الإسلامي إلى جمعية الهداية والإحسان. وفقًا للشيخ صفوان الزعبي، فقد استثمرت الجمعية الكويتية «ملايين الدولارات» لتأسيس وقف إحياء التراث الإسلامي. وتضمنت عملية الإبقاء على الشبكة وتعضيدها مبلغًا كبيرًا من المال، بلغ ربما 2-3 ملايين دولار أميركي سنويًّا. مقابلة مع الشيخ صفوان الزعبي في طرابلس، 29 أيلول/ سبتمبر 2009. وقد منحت وزارة الشؤون الدينية السعودية مساعدة مالية لمعهد البخاري في قضاء عكار. ووفقًا لما يقوله الشيخ سعد الدين الكبي، فإن داعمين سعوديين أفرادًا يرسلون بين فترة وأخرى أموالًا للحركيين اللبنانيين. مقابلة مع الشيخ سعد الدين الكبي في عكار، 13 تشرين الأول/ أكتوبر 2009. (انظر: سلطان بال، «**السلفية الكويتية ونفوذها المتنامي في بلاد الشام**»).

(2) انظر: مجلة الفدى الطرابلسية (عدد خاص) أسبوعية مستقلة، عدد 4 تشرين/ أكتوبر، العدد 40، السنة الثانية، 2007.

عن النفس مشروع»[1]، إلا أن وقف التراث حافظ على سياسة تبعده عن الاصطفـاف الذي ساد في لبنان بين قوى 14 آذار وقـوى 8 آذار، وعمل على فتح باب الحوار مع حزب الله وقد افترق بذلك عن باقي الحركات السلفية بشكل واضح، خاصة بعد توقيعه ـ إلى جانب مجموعة من الجمعيات السلفية[2]ـ الوثيقة الفكرية والحوارية مع حزب الله والتي يعتبر الشيخ الزعبي أنها جاءت لمنع استغلال الخلاف بين السلفيين والشيعة، ولتوضيح صورة السلفية بأنها دعوة علمية حوارية لا تكفر بالعموم، وأن الخلافات العقدية بين الشيعة والسلفيين لا تتحكم فيها السياسات، وإن كنا لا نزال نطالب السيد نصر الله بالاعتذار من أهل بيروت[3]. أثارت هذه الوثيقة التي تلقفها حزب الله عاصفة من الاستنكار والشجب في الأوساط السنية عامة، ولم تقتصر على الأوساط السلفية فقط، ما اضطر موقّعيها للتراجع عنها[4].

تضمنت الوثيقة أفكارًا عامة، مثل حرمة دم المسلم، وضرورة الامتناع عن التحريض وتهييج العوام، والوقوف في وجه المشروع الأميركي-

---

(1) **جريدة التمدن الطرابلسية**، والتي تصدر أسبوعيًا من مدينة طرابلس شمالي لبنان، انظر: العدد الصادر في 22/ 5/ 2008.

(2) ـ وقع على الوثيقة في 18ـ8ـ2008 من السلفيين: معهد الدعوة والإرشاد ـ دعوة الإيمان والعدل والاحسان ـ وقف التراث الإسلامي ـ جمعية الأخوّة للإنماء والتربية ـ جمعية التوعية للإنماء والتربية ـ وقف الخير الإسلامي (الضنية) ـ تجمع سنابل الخير (عكار) ـ الشيخ الدكتور حسن الشهال ـ الشيخ صفوان الزعبي، رئيس مجلس أمناء وقف التراث الإسلامي ـ الدكتور محد عبد الغني ـ الدكتور بشار العجل ـ الشيخ علي الشيخ ـ الشيخ أمين إبراهيم ـ الشيخ محمد الزعبي ـ الشيخ طارق بكراكي ـ الشيخ عامر الزاخوري ـ الشيخ محمد العويد ـ الشيخ جمال شحادة ـ الشيخ عبد الغفار الزعبي ـ الشيخ عبد المجيد المحمد ـ الشيخ سامر شحود ـ الشيخ عمر مشهور ـ الشيخ عمر حيدر ـ الدكتور خالد الخير.

(3) حديث صفوان الزعبي على موقع:

http://www.arabianawareness.com/news.php?action=view&id=1004.

(4) ردود أفعال شاجبة على الوثيقة مع حزب الله، انظر:

http://www.aljond.com/vb/showthread.php?t=14882.

الصهيوني الذي من أبرز أدواته إثارة الفتن وتجزئة المجزإ وتقسيم المقسم، والسعي بجد وجهد للقضاء على الفكر التكفيري عند السنة والشيعة، وأنه في حال تعرض حزب الله أو السلفيون لأي ظلم ظاهر من أطراف داخلية أو خارجية على الطرف الآخر الوقوف معه بقوة وحزم ضمن المستطاع، عدا ذلك كل جهة حرة في ما تعتقد، ولا يحق لأي جهة أن تفرض أفكارها واجتهاداتها على الجهة الأخرى. ويرى الطرفان أن من شأن التفاهم منع الفتنة بين المسلمين وتعزيز السلم الأهلي والعيش المشترك بين اللبنانيين جميعًا[5]، من الممكن تقبّل مثل هذه المبادرات بسهولة، فقد اعتبرت اختراقًا للساحة السنية خاصة في ظل انقسام واصطفاف لبناني يسعى فيه كل طرف إلى تسجيل النقاط على الطرف الآخر. والواقع أن حزب الله لم يكن ليضيع فرصة كهذه تمكنه من نسج علاقة قابلة للتطور مع فريق سلفي صاعد، وقد تكررت المحاولة عندما تلقف الحزب نداء الداعية عمر بكري فستق الذي وجهه للسيد حسن نصرالله عندما كان موقوفًا ويخضع للمحاكمة بقضية الانتماء لتنظيم مسلح والدعوة للقتل والنيل من هيبة الدولة عام 2010م، حينها كلف الحزب نوار الساحلي، وهو أحد نوابه في البرلمان للدفاع عنه، حيث نجح بإخراجه من السجن بكفالة مالية، وبعد خروج فستق من السجن بقي مواليًا ومؤيدًا للحزب قبل أن يعود وينقلب عليه بعد انفجار الأحداث في سوريا ليكشف عن مواقف هي أقرب ما تكون إلى السلفية الجهادية، وصولًا إلى اعتقاله مجددًا أواخر العام 2014 م.

حاول وقف إحياء التراث الإسلامي استقطاب السلفيين الحركيين في لبنان، وحاول في الوقت نفسه تنسيق أنشطتهم من خلال منحهم الدعم المادي. جمع الزعبي شيوخًا آخرين من شمال لبنان، وأقنعهم بتوقيع اتفاق للالتزام ببعض المبادئ الأساسية في نشاطهم الدعوي كشرط من وقف

(5) انظر نص الوثيقة:

http://www.alahednews.com.lb.

إحياء التراث الإسلامي لتمويلهم. **أولا**، تشدّد الوثيقة على ضرورة أن يظل الموقعون موالين لكبار العلماء السعوديين، حيث تحظر «السخرية منهم»، وهذا الشرط الأخير إشارة إلى الحركيين الذين يسمّون بعض كبار العلماء «علماء الحيض»، بسبب عدم اهتمامهم بالقضايا السياسية وأنهم يغرقون في تفاصيل الممارسات الدينية اليومية. **ثانيًا**، تدعو الوثيقة إلى إقامة مجتمع إسلامي عن طريق الدعوة السلمية، والتحلّي بالصبر في ما يتعلق بظلم الحكام. وتحظر الوثيقة الثورة ضد الحكام، حتى لو لم يكونوا مسلمين (في إشارة إلى الرئيس المسيحي الماروني في لبنان)، وتدين فهم الجهاد الذي تروّجه الجماعات المتشدّدة. وتدعو الوثيقة، بدلًا من ذلك، إلى التعايش السلمي مع غير المسلمين واحترام «المعاهدات والعقود المبرمة مع المسلمين وغير المسلمين». هذه النقاط تشبه أولويات جمعية إحياء التراث الإسلامي في الكويت بعد عزل عبد الرحمن عبد الخالق.

كما شكّل وقف إحياء التراث الإسلامي مجلسًا للفتوى مكونًا من بعض العلماء السلفيين المعروفين. كانت مهمة المجلس إصدار الفتاوى الشرعية في القضايا اللبنانية المحلية التي لا تنطبق عليها فتاوى كبار العلماء في السعودية بصورة كاملة أو القضايا التي لم يتم تفصيلها بصورة كافية. على سبيل المثال، أضفى المجلس الشرعية على محاولة الزعبي المشاركة في السياسة المؤسّسية وحشد الناخبين لمرشحيه المفضّلين. ويقول من كتبوا الرأي الشرعي إنه «لا يضير المرشح [المسلم] إن هو استخدم البرلمان.. كأداة للدعوة من خلال تقديم أفكاره ومبادئه»[1] ويقول هؤلاء أيضًا إن المشاركة في انتخاب ممثلين في البرلمان أمر شرعي، لأن القانون اللبناني لا يلزمهم باتّخاذ قرارات غير إسلامية.

الترجمة العملية لهذه الفتاوى تجسدت خلال الانتخابات اللبنانية في

(1) انظر: صحيفة **الشرق الأوسط**، 20 آب/ أغسطس 2008؛ انظر أيضًا: سلطان بال، «**السلفية الكويتية ونفوذها المتنامي في بلاد الشام**»، ص9.

العام 2009 حيث حشد وقف إحياء التراث الإسلامي في الشمال الناخبين، لدعم مرشحين ينتمون إلى تجمعات وتيارات سياسية محددة. وفي مقابل هذا الدعم حصد الوقف بعض النفوذ والدعم والمنافع من المرشحين مثل الحصول على الوظائف والخدمات الأخرى، لكن الأهم من ذلك أن الوقف أثبت فعاليته في تجنيد الناخبين للجهة التي تموله، ما يكشف عن قوة نفوذه في السياسات المحلية اللبنانية.

بحلول نهاية العقد المنصرم، ظهر تيار حركي مؤثّر في شمال لبنان أمكنه منافسة السلفيين التقليديين الأصوليين. وكانت شبكة الفروع المحلية التابعة لجمعية إحياء التراث الإسلامي قد توسعت بشكل ملحوظ لتصل إلى قرى عكار والضنية. كما أصبح لدى الجمعية كادر من المشايخ والعلماء يشرفون على دورات في مساجد طرابلس حول الحديث النبوي وأصول الفقه. وعند الانتهاء من هذه الدورات، يحصل المشاركون على شهادة دبلوم تؤكّد كفاءتهم في هذه الموضوعات.

الفصل الثالث

عودة السلفيين الحركيين للظهور: ربيع الثورات

مع بداية الربيع العربي في العام 2011 وبعد انفجار الثورة في سوريا تحديدًا -فضلًا عن الثورات التي شهدتها البلدان العربية الأخرى- استعادت السلفية الحركية نشاطها بقوة، وتراجع زخم شبكة السلفية التقليدية أمام السلفيين الحركيين الذين عادوا للظهور من جديد. ولعل هذا يعكس التطورات التي حدثت على المستوى العالمي، حيث أدّت الثورات إلى توسّع سريع للسلفية الحركية وتراجع شعبية التقليديين في الوقت نفسه. والسبب الرئيس لذلك هو أن الشيوخ السلفيين التقليديين في السعودية ورموز التيار الرسمي اتخذوا موقفًا غامضًا من الثورات والانتفاضات العربية حتى آخر لحظة، وبعضهم اعتبر الحاكم هو «ولي الأمر» ويجب طاعته مهما كان، وأصدروا الفتاوى ضد المظاهرات والمشاركين فيها، على الرغم من أن موقف التيارين كان متقاربًا في مواجهة النظام السوري.

أما في لبنان فقد ضعف وقفُ إحياء التراث الإسلامي أيضًا عندما أعفت جمعية إحياء التراث الإسلامي الشيخ صفوان الزعبي من رئاسة الجمعية وعيّنت إدارة جديدة للمؤسسة. ولم يعرف السبب الحقيقي لإعفاء الزعبي من مسؤولياته فهل كان ذلك بسبب المحاولة السابقة التي قام بها لتطبيع علاقة السلفيين مع حزب الله وتوقيعه لوثيقة بهذا الخصوص؟ أم بسبب اتصالاته الوثيقة مع النظام السوري؟ أم لأسباب أخرى؟ ومع ذلك، ظل وقف إحياء

التراث الإسلامي نشطًا في لبنان. فقد أرسلت الجمعية في الكويت لفرعها المحلي مئات الآلاف من الدولارات لدعم اللاجئين السوريين الذين فرّوا إلى لبنان حيث فاق عددهم المليون ونصفًا، لذلك ينشط وقف إحياء التراث الإسلامي في توفير المأوى والرعاية الطبية والمرافق الأساسية للاجئين. في الوقت نفسه، يعتبر السلفيون وجود اللاجئين فرصة جيدة لممارسة العمل الدعوي. وإلى جانب المساعدة المادية، يوفّر الوقف الخدمات الدينية ويوزّع الكتب والنشرات.

السلفيون في لبنان، الحركيون والتقليديون منهم يشكّلون قوة متنامية بين الحركات الإسلامية، لم يكن العنف في منهجهم وهم بهذا حريصون على إظهار تمايزهم عن تيار القاعدة والسلفية الجهادية؛ بل اللافت أكثر هو التلبنن السياسي السريع لغالبيتهم منذ ترشح مؤسس تيارهم الشيخ سالم الشهال في لبنان إلى مجلس النواب عام 1972، ما شكل خطوة متقدمة تعبر بشكل واضح عن القبول بالاندماج في الصيغة السياسية اللبنانية، وتجاوز القوالب النظرية السائدة بين السلفيين حول اعتبار البرلمانات مجالس كفر وضلال؛ لأنها تحكم بالقانون وليس بالشريعة، لذلك هم يعملون ضمن إطار القوانين، وبما لا يتعارض وأصول الشريعة الإسلامية وفق قناعاتهم، هم طاقة إسلامية مشتتة تبحث عن دور؛ لكنها غير مسيّسة وغير موحدة، من الممكن توصيفها، على الرغم من التنافس الشديد في ما بينها، كتيارات أو مجموعات أكثر من كونها تنظيمات أو أحزابًا؛ بل إن مفهوم الجمعيات بحد ذاته كمفهوم مؤسساتي وقانوني لا ينطبق بشكل دقيق على غالبيتها، ذلك أن أغلب هذه المجموعات تجتمع حول رموز ومشايخ أو دعاة محليين، وقلة منهم استطاعت اختراق الطابع المحلي أو المناطقي في أنشطته، وقد يحدث التعاون في ما بينهم، كما قد تحدث القطيعة لأسباب قد لا تكون لها علاقة بالعمل السياسي أو الدعوي والنشاط العام، وهم في غالبيتهم، في ظل الاصطفاف القائم في لبنان، يمثلون حالة سنية قلقة، تنظر بحذر شديد لتنامي دور الشيعة ونفوذهم في لبنان، وتنظر بحذر إلى فائض القوة الذي يملكه

حزب الله، لذلك بعضهم يدعم تيار المستقبل بمقدار دفاعه عن السنة، وينتقده بشدة حين يتخاذل عن هذا الدور.

في الخلاصة غالبيتهم كانت تجد في تيار المستقبل «حليف الضرورة»، على الرغم من معاداتهم لبعض توجهاته العلمانية والمدنية، ولهم مواقف صريحة ضد السياسة الأميركية في المنطقة، وخاصة في العراق، حيث يرون أن ثمة تواطؤًا إيرانيًا أميركيًا يجري لتقاسم تلك البلاد، وفي هذا الإطار ينظرون بحذر بالغ إلى الحلف الإيراني السوري ممثلًا بحزب الله في لبنان، ويتحدثون اليوم بعد الثورة السورية عن مشروع صفوي جديد يريد إعادة تشكيل ورسم خرائط المنطقة.

لم يفقد السلفيون، على الرغم مما واجهوه، كل نفوذهم، فلا زالوا يتمتعون بشيء من النفوذ في الساحة الإسلامية في شمال لبنان بشكل أساسي، والى حد ما في البقاع الغربي وصيدا وبيروت. بعد انسحاب القوات السورية في العام 2005، لم تعد الحالة السلفية حكرًا على آل الشهال، فقد ظهر على الساحة علماء ودعاة جدد قدموا خطابًا حركيًا مختلفًا وتميزوا بكارزمية ملفتة. أحد هؤلاء هو الشيخ سالم الرافعي، الذي يعتبر واحدًا من أكثر شيوخ السنّة نفوذًا في لبنان اليوم.

وكما سبقت الإشارة، فقد أدت البيئة الاجتماعية والسياسية التي خلقتها الانتفاضات العربية إلى زيادة في نفوذ الحركيين الذين تدعمهم بعض الجمعيات الخيرية في الخليج. في الوقت الحاضر يستقطب بعض الدعاة إلى مساجدهم الآلاف من أهل السنّة خلال خطب الجمعة، وتعتبر المادة الأساسية للتعبئة هي موضوع العلاقة بين السنة والشيعة، والخلافات السياسية المتأتية من حولها، والتي تعمّقت أكثر بسبب الحرب الأهلية في سوريا، واشتراك حزب الله في القتال إلى جانب النظام السوري، لكسب المزيد من الأتباع. ولعلّ عدم وجود تيارات وحركات دينية قوية أخرى قادرة على توفير بديل هو ما يعزّز منطق السلفيين الحركيين أكثر.

كما ينشط السلفيون الحركيون اللبنانيون في دعم المعارضة السورية بكافة الوسائل. وقد عَبر بعضهم الحدود وقاتل مع الجماعات السلفية السورية ضد نظام الأسد، لكن هذه المحاولات بقيت محدودة وفردية ولم ترقَ إلى مستوى منظم، لذلك تحولت إلى نوع آخر من الدعم المعنوي والسياسي والمادي. ويدافع معظم القيادات السلفية، مثل داعي الإسلام الشهّال أو سالم الرافعي، عن هذا الأمر باعتباره واجبًا تفرضه الأخوة الإسلامية، أما التدخل العسكري، فيؤكدون أنه نتيجة مبادرات فردية لا تقارن بما يقوم به حزب الله، ومع ذلك ثمة شكوى دائمة لديهم من تعامل الأجهزة الأمنية اللبنانية مع الشباب الذين يقومون بذلك حيث يتعرضون للملاحقة والاعتقال من الأجهزة الأمنية اللبنانية، في حين أن عناصر حزب الله يدخلون ويخرجون بالآلاف مع أسلحتهم يوميًا دون اعتراض.

لا شك في أنّ اندلاع الثورة السورية رفع من حدة منسوب التسيس لدى السلفيين، وفاقم التوتر في الساحة اللبنانية في ظل الانقسام السياسي والطائفي الحاد الذي انعكس على مختلف الملفات السياسية. كان موقف غالبية التيارات السلفية يجنح بشدة باتجاه دعم الثورة السورية، الأمر الذي أدى إلى إشكالات أمنية في طرابلس وعلى جبهة بعل محسن-التبانة، تلك المنطقة الساخنة التي تنفجر فيها الأوضاع الأمنية كلما وصلت الأمور إلى حلقة صعبة. انفجر كل شيء، وعاد ملف الموقوفين الإسلاميين «السنة» إلى الصدارة، وهو ملف لا يزال بتّه مؤجلًا منذ العام 2006 دون أن يحاكم أفراده على خلفية معارك مخيم نهر البارد بين الجيش اللبناني وفتح الإسلام حينها، وقد تزامن ذلك مع حملة اعتقالات طالت بعض من يعتبرون أبرياء. تصدر السلفيون المشهد السياسي، وبرزت أسماء جديدة دفاعًا عن الموقوفين الإسلاميين مطالبة بإطلاق سراحهم، حيث اختلط ملف هؤلاء مع الأنشطة الداعمة للثورة السورية والرافضة لسياسة الانحياز والنأي بالنفس تجاه النظام السوري أو الخضوع لإملاءات جماعاته في لبنان، في إشارات واضحة لحزب الله وسياسة الحكومة اللبنانية، وهو ما عبر عنه الشيخ أحمد

الأسير بشكل واضح.

وقد ساهمت الاشتباكات المتتالية في طرابلس في تفاقم الأمور، ثم غدت الأمور أكثر تعقيدًا بعد مقتل الشيخين أحمد عبد الواحد ورفيقه محمد حسين مرعب[1] على حاجز للجيش اللبناني في عكار، على الرغم من سعي الحكومة إلى احتوائها منعًا لأي اصطدام مع الجيش. في خضم هذا الحراك برزت أسماء جديدة بدءًا من الشيخ عمر بكري الذي ما أن استطاع تسوية ملفه القضائي في المحكمة العسكرية بمساعدة من حزب الله، حتى عاد لمواقفه السلفية المتشددة تجاه النظام السوري، متخذًا من طرابلس مركزًا له، إلى البروز الواضح للشيخ سالم الرافعي إمام مسجد التقوى الذي نجح في تأسيس حالة سلفية متنامية في أحياء طرابلسية متعددة، إلى الشيخ زكريا المصري، مضافًا إلى عدد من المشايخ الذين يتناغمون مع هذا التيار، كالشيخ كنعان ناجي أحد أركان حركة التوحيد سابقًا وقائد تنظيم جند الله، والشيخ أحمد الأسير الذي أخذ يشكل حالة متنامية في صيدا.

الأئمة الأمراء: خُطب المحراب

إلا أن متغيرات جديدة سوف تطرأ على المشهد السلفي اللبناني، وسوف تجعله أكثر تلبننًا على وقع أحداث الثورة السورية، والتي سوف يشعلها الانخراط المتزايد لحزب الله في دعم النظام السوري الذي تجسد في إرساله الآلاف من مقاتليه إلى جبهات القتال داخل سوريا، وكانت البداية مع معركة القصير الأولى، حيث تلاها انغماس أعمق وأوسع في ما بعد.

أبرز تجليات المشهد السلفي الجديد مع اندلاع الثورة السورية تمثلت عمليًّا بظاهرة «الأئمة الأمراء»:

---

(1) وقد قتلا على حاجز للجيش اللبناني وأثار مقتلهما حالة عارمة من الغضب ضد الجيش اللبناني.

1- تمثلت الأولى في طرابلس من خلال بروز الشيخ سالم الرافعي[1] إمام مسجد التقوى، الذي نجح في استقطاب العديد من رموز الحالة السلفية، وتكوين مرجعية جديدة ناشطة أكثر انفتاحًا واختلاطًا بالشباب، وأكثر تسيّسًا وانخراطًا في المجال العام. نشاطه المتزايد ومواقفه الصريحة المؤيدة للثورة السورية وتبنّيه منذ اللحظة الأولى مساعدة النازحين السوريين حوّله إلى مركز جذب للعديد من الناشطين الإسلاميين، فضلًا عن تبنيه لقضية الموقوفين الإسلاميين في السجون اللبنانية، والتي أصبحت قضية مزمنة في لبنان. نجح الشيخ أيضًا في استقطاب بعض المجموعات السلفية المتفرقة في الأحياء من خلال خطبه في المسجد الذي أصبح ملتقى لهم من خلال «مجالس الشورى» التي يعقدها الشيخ والتي بويع فيها أميرًا.

يتميز الشيخ سالم الرافعي بابتعاده عن الإعلام وأسلوبه الذي جذب عددًا من رموز الدعوة، إلا أن الأهم في تعاظم نفوذه ضمن التيار هو استناده إلى خلفية علمية وفقهية وعدد من الدراسات والكتب التي أنجزها، وهو ما ساعده على أن ينتخب كرئيس لهيئة علماء المسلمين في لبنان، وهي الهيئة الناشطة والجامعة لعدد كبير من العلماء الشباب، والتي شكلت منصة لإصدار العديد من المواقف والفتاوى التي تعبّر بشكل متزايد عن مواقف السلفيين في لبنان، وتحاول أن تقدم نفسها ممثلًا عن الطائفة السنية. وخاصة في نصرتها للثورة السورية وإعلانها الجهاد على لسان الشيخ الرافعي لنصرة اهل الشام ردًّا على تدخل حزب الله في القصير.

استطاع الشيخ سالم التحول إلى مرجعية سلفية حركية على مستوى

---

(1) يتحدر من عائلة طرابلسية معروفة، درس متنقلًا بين جامعة المدينة المنورة ثم جامعة القرآن الكريم في أم درمان السودانية ليحصل على شهادة الدكتوراه، مرورًا بجامعة البنجاب الباكستانية، وصولًا إلى ألمانيا التي قضى فيها ما يزيد عن عشر سنوات، إلى أن تم ترحيله وإلغاء سمة «الإقامة المفتوحة» عن جواز سفره في سلسلة إجراءات طالت المسجد الذي شغل إمامته في برلين.

لبنان في فترة وجيزة، متخذًا مواقف صارمة تجاه النظام السوري وحزب الله، لكنه مع هذا تميز ببراغماتية واضحة جعلته بعيدًا عن التهور والمواقف الشعبوية، وقد ظهر هذا بوضوح في محطتين الأولى يوم تعرض مسجد التقوى للتفجير عندما كان يلقي خطبة الجمعة، وحينها استهدف تفجير آخر مسجد السلام، وسقط في التفجيرين حوالي الخمسين قتيلًا و400 جريح من بين المصلين، وعمل الشيخ حينها على استيعاب الموقف وردود الفعل، والثانية عندما تعرض موكبه لإطلاق النار حيث أصيب في إحدى قدميه أثناء عمله على تهدئة الأوضاع في عرسال[1] وقد اتهم حينها عناصر من حزب الله بإطلاق النار على الموكب ومع ذلك كانت ردود فعل الشيخ بمنتهى الحكمة والتعقل.

المسألة الثانية ترافقت وتطبيق الخطة الأمنية في طرابلس والتي طالت اعتقال مسؤولي المحاور في كلا المنطقتين، باب التبانة وبعل محسن، ولم يكن هذا سيؤدي إلى أي مشكلة لو لم يطل الشيخ حسام الصباغ[2] الذي يحمل الجنسية الأسترالية، وهو أحد أبرز القيادات الإسلامية الصاعدة حديثًا والتي نجحت بسرعة في بناء قاعدة شعبية وعسكرية متميزة بالتنسيق الكامل مع الشيخ الرافعي. قيل حينها إن الشيخ الصباغ يتميز بشخصية كارزمية، ويملك جهازًا عسكريًّا من 300 عنصر مدرب، وقيل إنه ينتمي للقاعدة وقاتل في أفغانستان والعراق، وقيل إنه مطلوب بملف يتعلق بفتح الإسلام، هذه الأقاويل كلّها قد يكون بعضها صحيحًا وبعضها لم يتم التثبت منه، لكن الثابت أن الشيخ الصباغ أرسل من سجنه إلى أنصاره بأن يحافظوا على الهدوء، كذلك فعل الشيخ سالم الرافعي الذي اعتبر هذا الاعتقال ضربة موجهة إليه؛ بل رسالة ذات معنى سياسي محدد.

---

(1) انظر الرابط:

http://janoubia.com/2014/08/05/%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D8%B6-/.

(2) انظر الرابط الآتي:

http://janoubia.com/2014/07/20/%D9%85%D9%86-%D9%87%D9%88-/.

2ـ تمثلت الظاهرة الثانية بما يعرف بحالة الشيخ أحمد الأسير إمام جامع بلال بن رباح في صيدا والذي بدأ بتشكيل خطاب أخذ يستقطب بعض المؤيدين تدريجيًّا، يركز فيه على الدفاع عن أهل السنة في لبنان في مواجهة ما يعتبره غلبة حزب السلاح الممثل بحزب الله وهيمنته، منطلقًا مما اعتبره يومًا أسود في تاريخ لبنان لإذلال الطائفة السنية، في 7 أيار 2008 يوم اجتاح حزب الله بيروت والجبل بسلاحه.

يشكل خطاب الأسير محاولة استنهاضية في إطار البيئة الإسلامية السنية، وترى شرائح عدّة من الفصائل السلفية الناشطة في أوساطها أن تيار المستقبلـ بصفته ممثلًا رسميًّا للطائفة ـ مقصرٌ في الدفاع عن مصالحها. إلا أن عدم أصالة الانتماء السلفي للشيخ الأسير، وحداثة حركته، لم تجعله يحصل على ما يشبه التزكية من كل التيارات السلفية، ولم تسعفه في التحول إلى مرجعية أساسية لهم، وإن كان بدأ يحصل بشكل تدريجي على شيء من التعاطف والتأييد[1].

تعود الأصول الفكرية والفقهية للشيخ الأسير إلى حركة التبليغ والدعوة أكثر مما تعود إلى التيارات السلفية، ومن المعلوم أن ثمة خلافًا في النظرة السلفية إلى جماعة التبليغ، فالعديد من مراجعهم الكبار ينتقدون منهجهم بشدة، على الرغم من عدم تبديعهم والسماح لهم بالدعوة في السعودية. اللافت أن جماعة التبليغ تتشدد في منع أعضائها من التحدث بالسياسة في لبنان؛ بل إن خطباء المساجد المحسوبين عليها لا يقتربون من المواضيع

(1) يشكل الاعتصام السلمي المفتوح الذي بدأه الشيخ الأسير مع جماعته ضد حزب الله وسلاحه في 20 حزيران/ مايو 2012 في صيدا التحرك العملي الأول في مواجهة غير مباشرة وسلمية مع حزب الله وحركة أمل من خلال الشعارات المرفوعة في الاعتصام الذي أثار ردود فعل عارمة في لبنان، بقي مستمرًا أسابيع عدة على وقع خطاب شديد اللهجة ضد السلاح وما وصفه الأسير بالهيمنة المذهبية.. انظر للمزيد حول هذا الاعتصام على الرابط:
http://www.elnashra.com/news/show/494154.

السياسية على الإطلاق، وهو ما يعترف به الشيخ الأسير، معتبرًا نفسه «حالة خاصة» ومستقلة[1].

وقد أثارت خطب وتصريحات الشيخ الأسير في لبنان كثيرًا من ردود الأفعال، فهي تضمنت لهجة هجومية قاسية طالت ممارسات حزب الله وتصريحات أمينه العام بشكل تضمن الكثير من الجرأة والتحدي، وهو لم يوفر في انتقاداته القيادات السنية التي وصف بعضها بـ«الانبطاحية»، لأنها لم تدافع عن أهلها كما يجب، في المقابل مثلت هذه الخطب والتصريحات صدمة بالنسبة إلى الكثيرين لأنها عرّت المشهد السياسي وأعادته إلى مكوناته الطائفية والمذهبية التي تعمل أغلب القيادات السياسية على المواربة فيها، وعلى الرغم من القوة الاستنهاضية التي يتطلع الشيخ الأسير إلى أن يمثلها خطابه الذي يعمد إلى تسمية الأشياء بأسمائها، ويحيل المرجعيات السياسية إلى مذاهبها وطوائفها في ظل الانقسام السياسي الذي يشطر لبنان، إلا أنه حرص لفترة طويلة على أن لا يرتكب ما يخالف القوانين، محاولًا المحافظة على سلمية تحركاته والتي تركز على مسألة سلاح حزب الله وهيمنته على الدولة بحجة المقاومة والتداعيات الناتجة عنه.

إلا أن تدخل حزب الله العسكري والمكشوف في سوريا رفع من وتيرة خطابه، ودفعه إلى مواجهة سياسية مكشوفة معه، ترافق معها سعي الشيخ الأسير إلى تكوين نواة عسكرية لحركته في منطقة عبرا القريبة من مدينة صيدا، عبرت عن نفسها من خلال المشاركة رمزيًا في معارك القصير، ردًا على مشاركة حزب الله. خطورة المسألة أن هذه النواة العسكرية تقع على بوابة الجنوب اللبناني الذي يعتبر بمثابة خط أحمر، ونوع من اللعب بالمحرمات بالنسبة إلى حزب الله، لذلك بدأ السعي لتطويق وحصر هذه الحالة وصولًا إلى القضاء عليها وهو ما حصل في (23 و24/ 6/ 2013)، حيث دخل الشيخ الأسير في صدام دموي مع الجيش اللبناني انتهى بخروجه

(1) في حديث على قناة الجديد اللبنانية بتاريخ 24/ 6/ 2012.

الغامض وسيطرة الجيش على مراكزه ومصادرة أسلحته وسقوط عشرات القتلى والجرحى بين الطرفين[1].

تبدو التجربة الأسيرية غارقة في شعبوية طائفية ومذهبية تفوق قدرة المجتمع اللبناني على تحملها عارية بهذا الشكل، على الرغم مما فيها من الحقائق التي يمارسها أمراء الطوائف وزعماؤها في لبنان بشكل علني أو مضمر في كثير من الأحيان، وهي لم تستمر؛ لأنها لم تتمتع بالقدر الكافي من البراغماتية، ولم تستطع تكييف خطابها مع ضرورات المرحلة ومتغيراتها، وكان مقدرًا لها أن تصطدم بوقائع السياسة اللبنانية ومعاييرها التي لا تحتمل مثل هذا الخطاب.

(1) في آخر الإحصاءات سقط ما يزيد عن 86 قتيلًا بينهم 18 من الجيش اللبناني و6 من حزب الله و62 من أنصار الأسير، وأكثر من 270 جريحًا.

الفصل الرابع

السلفية الجهادية: البحث عن ملاذ آمن

ليس من السهل الكتابة عن هذه الشريحة من الإسلاميين في لبنان وذلك لأسباب عدّة:

- إنهم لا يعلنون بواسطة تنظيماتهم المعروفة عن أي نشاط لهم بشكل صريح إلا بعد وقوعه.

- إنهم لا يعتمدون الأسلوب العلني؛ بل يلجؤون في عملهم إلى أقصى درجات السرية.

- إنهم قد يعتمدون التمويه والانخراط في تنظيمات إسلامية سنية معروفة وتعمل بأسلوب علني.

- إنهم قد يُعرفون من أفكارهم وطروحاتهم، لذلك هم حذرون إلى أقصى الدرجات في التعبير عنها علانية حتى لا يتعرضوا للملاحقة والشبهة.

- أنهم وبسبب السرية التي يعتمدونها أمكن تحميلهم مسؤولية العديد من عمليات العنف والإرهاب التي ألصقت بهم، خدمة لأجندات وحسابات سياسية وإقليمية ليس لها بالضرورة علاقة مباشرة بأهدافهم الأساسية.

في الواقع من الضروري التوقف للتمييز بين حالتين تجمعهما قرابة نظرية ويفرقهما اختلاف منهجي وتنظيمي وربما سياسي في الكثير من

المجالات، ذلك أن الحالة الجهادية الإسلامية السنية هي أسبق في لبنان من التيار السلفي الجهادي، الذي ورث منذ التسعينات أغلب الهوامش وربما بعض المتون التي كان يسبح فيها الجهاديون اللبنانيون بشكل عام، ولذلك نجح إلى حد ما في جعلها أكثر صلابة من الناحية النظرية وأكثر شراسة من الناحية العملية.

يعود تاريخ الحالة الجهادية في لبنان بشقيها السني والشيعي إلى الحواضن الأولى التي تكونت على هوامش الصراع العربي الإسرائيلي والتي تمثلت بعمليات المقاومة بأبعادها الشعبية التطوعية، وما دور فوزي القاوقجي الطرابلسي، وقائد جيش الإنقاذ العربي في فلسطين والمشاركة الكثيفة من أبناء طرابلس والشمال والجنوب والبقاع في حملات التطوع للجهاد في فلسطين عام 1947، فضلًا عن دوره في الثورة الفلسطينية منذ العام 1936، إلا نموذجًا لمثل هذه الأدوار، التي استمرت في الذاكرة الجمعية، ووجدت أن الوقوف مع الثورة الفلسطينية في السبعينات من القرن الماضي كتجربة ميدانية وعملانية اكتسبتها مجموعة من الكوادر التي ستؤدّي أدوارًا مركزية ومهمة في ما بعد،كما إنّ هذا الوقوف يعبر عن هويتها وتطلعاتها فضلًا عن أنه يكسبها خبرات عسكرية وقيادية، والأهم من كل ذلك أن بعض هذه الحواضن شهدت تجربة «اليسار المتحول للإسلام» الجهادي في ذلك الحين، حيث سيخرج من بين صفوف هؤلاء قادة سيلعبون أدوارًا مهمة على مستوى التنظير وعلى مستوى التنظيم في مجال العمل الجهادي المقاوم في الساحتين السنية والشيعية، ضمن صفوف حزب الله أو حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، وضمن صفوف العديد من التنظيمات والفصائل الإسلامية والسلفية في لبنان، حيث سيكون التأثير أكثر عمقًا في التحولات التي شهدتها الساحة السنية منذ بداية الثمانينات[1].

ما يعنينا في هذا المجال هو تجربة حركة التوحيد الإسلامية التي حظيت

---

(1) نيكولا دوت بويار، «**اليسار المتحول للإسلام، قراءة في حالة الكتيبة الطلابية لحركة فتح**».

باهتمام بالغ فور تأسيسها في النصف الثاني من عام 1982؛ نظرًا إلى ما مثله تأسيسها من منعطف في مسار الإسلام السياسي السني اللبناني، حيث توحدت في إطارها، ولأول مرة، مجموعة من الفصائل الإسلامية المسلحة، اعتبرها بعضٌ مجرد أداة عسكرية ضاربة تم اصطناعها في خضم الصراع السوري-الفلسطيني المتصاعد في الشمال الذي شهدت أعراضه الساحة اللبنانية كلها آنذاك. وبغض النظر عن التفسيرات المتضاربة لنشوء حركة التوحيد، فإن جملة من التداعيات والمعطيات لا يمكن تجاهلها ساهمت بشكل أو بآخر في دفع عملية التأسيس والولادة وأهمها:

1 ـ العدوان الإسرائيلي المستمر على لبنان الذي تجلّى بشكل سافر في الاجتياح الذي طال الجنوب وصولًا إلى العاصمة بيروت عام 1982، وما نتج عنه من خروج لمنظمة التحرير الفلسطينية وقواتها من العاصمة.

2 ـ تمركز جزء من القوات الفلسطينية المنسحبة في محيط طرابلس، وقيامها بتوطيد تحالفاتها مع إسلاميي الشمال.

3 ـ تصاعد الصراع السوري الفلسطيني إثر لجوء ياسر عرفات إلى طرابلس وما نجم عنه من صدامات وصراعات، تجلّت في الانقسام الفلسطيني، بين مؤيد لسوريا ومعترض على تدخلها في الشؤون الفلسطينية، وهو انقسام طال حركة فتح نفسها وتجسد في معارك عسكرية للسيطرة على المخيمات، ووصلت آثاره إلى مدينة طرابلس التي تحصن فيها ياسر عرفات وحلفاؤه.

4 ـ استمرار الصدامات المسلحة بين باب التبانة وبعل محسن، وهي صدامات اتخذت منحى مذهبيًا خطيرًا داخل مدينة طرابلس، وكانت تشتد وتهدأ على وقع الصراع السياسي الناشب بين الفلسطينيين والسوريين. وقد تحولت هذه الصدامات المسلحة إلى جرح نازف كان ثمنه غاليًا على الجميع وخاصة في طرابلس.

في هذا المناخ تأسست حركة التوحيد الإسلامية، وهو تأسيس لم يأت

من فراغ سياسي أو تنظيمي، لقد جاء في لحظة توتر وصراعات قاسية تشهدها الساحة الشمالية لتكتمل معها صورة المسرح العسكري والمشهد السياسي القادم.

ولدت حركة التوحيد الإسلامية وتأسست على مكوّنات تنظيمية ثلاثة هي:

1 ـ المقاومة الشعبية التي يرأسها خليل عكاوي، وهي تنظيم شعبي محلي يتمتع بثقل واضح في منطقة التبانة، إحدى أكثر المناطق حرمانًا وبؤسًا وكثافة في المدينة.

2 ـ جند الله التي أسسها الشيخ فواز حسين آغا الذي ابتعد عن ساحة العمل التنظيمي بعد انضمام تنظيمه إلى حركة التوحيد، إلا أن الرجل الثاني في جند الله الشيخ كنعان ناجي تابع الإشراف والمسؤولية في حركة التوحيد وبقي ممسكًا بتنظيم جند الله ضمن هذا الإطار.

3 ـ حركة لبنان العربي التي يشرف عليها الدكتور عصمت مراد.

كان التأسيس أشبه بائتلاف أو تجمع لعدد من التنظيمات الإسلامية المحلية ذات الحضور القوي في بعض الأحياء الطرابلسية وما أضفى على التأسيس روح الانطلاقة القوية هو مجموعة من العناصر يمكن إيجازها بالآتي:

1 ـ شخصية الشيخ سعيد شعبان الذي اتفقت القوى المؤتلفة على مبايعته أميرًا للحركة الوليدة.

2 ـ الدعم الذي لاقته الحركة من قيادات بارزة في حركة فتح، وهو دعم عسكري ومالي سهّل انطلاقتها ووفر لها الإمكانات اللوجستية التي جعلت امتدادها سريعًا وقويًّا.

3 ـ غلبة الطابع العسكري المحلي على التنظيمات المؤتلفة، فكل من هذه التنظيمات كان يتمتع بمركز ثقل أساسي في أحد الأحياء، ما جعل

ائتلافهم أكثر سهولة وأعطاه صورة تكاملية، لكنه شكّل نقطة ضعف، إذ جعل انقسامهم أكثر يسرًا أيضًا.

4 ـ غياب الأطروحة الفكرية والسياسية المتكاملة لدى هذه التنظيمات، واجتماعهم حول الشعار الإسلامي والجهادي بعمومياته، وهو ما يفسر عدم التحاق الجماعة الإسلامية، وانضمامها إلى الحركة من جهة، والخلافات التي سرعان ما نشبت بين الأطراف المؤتلفة من جهة أخرى.

5 ـ تنامي الحركات الإسلامية في العالم العربي الذي بدأت آثاره تنعكس على الساحة اللبنانية، وخصوصًا بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران.

سرعان ما برزت أسماء أخرى مع انطلاقة الحركة مثل الشيخ هاشم منقارة أمير حركة التوحيد في الميناء الذي شكل مركز ثقل واضح في الحركة. كذلك واكب تأسيس الحركة الوليدة العديد من الكوادر والشخصيات العاملة في الساحة الإسلامية التي كانت تنشط بشكل مستقل، ثم سرعان ما انتشرت ظاهرة «الأمراء»، حيث كان أمير الحركة في الحي بمثابة المسؤول السياسي والعسكري. وتم تأليف مكتب سياسي بعد أن بايع الجميع الشيخ سعيد شعبان أميرًا للحركة. والواقع أن المكتب السياسي كان بمثابة قيادة جماعية تجتمع تحت عباءة «الشيخ الأمير» ويحضره ممثلون عن التنظيمات الثلاثة، فضلًا عن الأمراء الجدد الذين برزوا في بعض المناطق والأحياء بعد أن قُسمت المدينة إلى قطاعات كبرى يشرف عليها هؤلاء.

ويتحدث خليل عكاوي عن ظروف النشأة فيقول: «لم يكن التصور في حينه أن يقوم شكل تنظيمي موحد بالصورة التي عرفت في ما بعد، وقد ظل الأمر محصورًا في البداية بين حركة لبنان العربي والمقاومة الشعبية، ثم اشترك في المناقشات كل من الشيخ سعيد شعبان، والمرحوم الدكتور عصمت مراد والمرحوم الشيخ فؤاد الكردي والمرحوم الشيخ أبو عمارة وأنا، وهكذا قامت نواة حركة التوحيد الإسلامي، ثم جرى في ما بعد نقاش

مع حركة جند الله أدى إلى انضمامهم في وقت لاحق»[1]؛ لذلك يعتبر عكاوي أنه لا توجد جهة أو شخص يمكنه القول إنه صاحب فكرة حركة التوحيد، فقد بدأ الأمر بالتقاء الآراء بين مجموعة من العاملين حول توحيد الجهد الإسلامي.

1- التحول إلى الإسلام الجهادي: في تكوين المظلومية

لم تكن المقاومة الشعبية بقيادة خليل عكاوي أو «أبي عربي» كما يلقبه أبناء طرابلس، وخاصة أبناء باب التبانة حيث الحي الذي يتمتع فيه بنفوذ كاسح، ذات جذور إسلامية في تأسيسها الذي يعود إلى شقيقه «علي عكاوي» الذي بدأ ناصريَّ الهوى، ثم تبنى اتجاهًا يساريًّا في الستينات، وكان معجبًا بتجربة «التوباماروس» وببعض الأفكار الشيوعية والماوية، وألف مع مجموعة من أبناء التبانة[2]، وهي المنطقة الأكثر حرمانًا وتهميشًا في المدينة، ما سمي حينها بـ«مجموعة الغضب». حيث كان يأخذ من الأغنياء ليعطي الفقراء، حتى كاد ينشئ حيّزًا أو هامشًا مستقلًّا عن سلطة الدولة في هذه الأحياء الفقيرة. وخاض حينها صراعًا مع السلطة اللبنانية أدى إلى اعتقاله ثم وفاته داخل السجن مسمومًا كما يقول رفاقه، والواقع أن المجموعة بدأت كحركة احتجاج مطلبية واجتماعية وانتهت إلى حالة عقدية.

تابع خليل عكاوي مسيرة شقيقه في باب التبانة، وكانت أفكاره خليطًا من الأفكار الناصرية والقومية واليسارية، واستطاع بنجاح أن يبني قاعدة شعبية متينة في منطقته تحت اسم المقاومة الشعبية، لكنه مع بداية الثمانينات تأثر

---

(1) مقابلة مع خليل عكاوي نشرت في ملف مجلة الشراع اللبنانية، الذي صدر ككتاب بعنوان: **الحركات الإسلامية في لبنان**، ص109.

(2) التبانة هي أحد أهم الأحياء الشعبية وأكبرها في طرابلس؛ إذ يتحدر منها حسب التوزيع السكاني وفق لوائح الشطب 28.6 بالمئة من ناخبي المدينة ويسكن فيها أكبر نسبة من النازحين القادمين من الريف العكاري ومن الضنية وغيرها. والمنطقة صنفت في دراسات الأمم المتحدة ومسوحها الاجتماعية بكونها الأكثر فقرًا وبؤسًا في لبنان.

بمناخ النقاشات حول التجربة الإسلامية الثورية، وخاصة بعد نجاح الثورة الإيرانية وتبنى المشروع الإسلامي وشعاراته وقضاياه، وتحولت حركته إلى قوة فاعلة، ونجح في تنظيم شباب المنطقة والدفاع عنها؛ بل بلغت نشاطات المقاومة إلى حدّ المساهمة في العمليات العسكرية على أرض الجنوب بالتنسيق مع المقاومة الفلسطينية، حيث كان شباب التبانة الذين يرسلهم أبو عربي إلى الجنوب يتميزون بالاندفاع والشجاعة، لكنها توقفت عن ذلك في ما بعد كما يقول «أبو عربي»، مبررًا ذلك بأن «الأفق العربي إثر دخول قوات الردع العربية أصبح هو الذي يحكم الساحة اللبنانية والصراع مع إسرائيل.. وجدنا أن العمليات أصبحت تدرج في إطار اللعبة السياسية بتوازنها وتعقيداتها، وتوصلنا إلى إعادة النظر في أشكال العمل ضد إسرائيل والوجود الصهيوني، خاصة وأن نظرنا أصبح منصبًّا على مسألة واقع الأمة الإسلامية وحال العمل الإسلامي عمومًا. وصرنا نرى أن وجود إسرائيل مستمر، لأن الأمة الإسلامية تعيش حالة التشتت والتمزق، وأن قيام المشروع الإسلامي الشامل هو فقط الذي يضمن زوال هذا الوجود الغريب والمعتدي، وما حال حتى الآن دون مساهمتنا في المقاومة الدائرة في الجنوب هو الظروف التي مرّت فيها طرابلس...»[1].

وبعد قيام الثورة الإيرانية بدأ «أبو عربي» يتبنى بعض الأفكار الإسلامية، بعدما كان أقرب إلى اليسار والى بعض كوادر الكتيبة الطلابية ومنظمة العمل الشيوعي وثم حركة فتح، «إذ ظهرت أمامنا حقائق جديدة غيّرت من نظرتنا إلى دور الإسلام في حياة أمتنا وواقعها الراهن، وأصبح عملنا يتفاعل مع الجهد العام لجميع العاملين في الحركة الإسلامية من أجل قيام المشروع الإسلامي كمشروع حضاري قابل للحياة في عصرنا»[2]. ويروي الرجل

---

(1) مقابلة مع خليل عكاوي: نشرت في ملف الشراع ضمن كتاب: **الحركات الإسلامية في لبنان**، 1984، ص110.

(2) المصدر نفسه، ص111.

الثاني في المقاومة الشعبية محمد بلال مطر قصة النقلة الكاملة إلى المشروع الإسلامي، فيقول: «بعد الاجتياح الإسرائيلي لبيروت، حدث ارتباك على الساحة الوطنية وصعدت أسهم القوات اللبنانية، ونزح العديد من القوى السياسية إلى طرابلس. كان شعورنا أننا مستهدفون في باب التبانة، وقلنا لا بد من اشتراك كل طرابلس في الصراع الذي افتتحه الاجتياح والغزو. خلالها قمنا بمراجعة على مستوى وعينا. اعتبرنا بموجب هذه المراجعة أن الأصل في بلاد العرب هو الإسلام، وتوجهنا تبعًا لذلك نحو كتب سيد قطب وحسن البنا. علمًا أننا في حينه لم نكن نعرف كيف نصلي أو أركان الإسلام. عندما بدأنا نقول بالإسلام غادرنا المسيحيون والعلويون، لكن المجموعة الأساسية ظلت قائمة. كنا نقرأ قليلًا ونأتي بشيخ ليعلمنا أركان الإسلام. خلال هذه الفترة حاول الكثيرون استيعابنا. كان المتضررون منا هم الجماعة الإسلامية التي كانت في حينه القوة الإسلامية الوحيدة. قبل هذا التحول حاولنا أن ننسخ تجربة «مجاهدي خلق» الإيرانية كإسلام يسار ولم ننجح»[1]. تعبّر هذه الشهادة عن قلق فكري عميق تم حسمه في مساهمة بارزة لأبي عربي في تأسيس حركة التوحيد الإسلامي، حيث أصبح من أركانها الأساسيين، إلى أن انسحب منها إثر المعركة التي أدت إلى تصفية الوجود العسكري للحزب الشيوعي اللبناني في طرابلس والتي سقط فيها ما يقارب الأربعين قتيلًا في ما يشبه المذبحة.

لم يكن خليل موافقًا على هذا الأمر، وحاول إنقاذ ما يمكن إنقاذه، وما لبث بعد أشهر، وتحديدًا في نيسان/ أبريل 1984 أن أعلن انسحابه من حركة التوحيد، مؤسسًا «لجان المساجد والأحياء»، ثم عاد إلى ما سمي «اللقاء الإسلامي» الذي ضم بعض المجموعات الإسلامية العاملة في طرابلس مضافًا إلى حركة التوحيد، وبقي إلى أن نشبت معركة طرابلس التي استمرت طيلة شهري أيلول وتشرين الأول/ سبتمبر وأكتوبر، ودخلت على أثرها

(1) انظر: جريدة السفير اللبنانية، 10شباط/ فبراير 2003، ص5.

القوات السورية إلى المدينة، وتم تسليم السلاح وتجميعه، إلى أن اغتيل في 9 شباط/ فبراير 1986. وبعدها تعرّض تنظيم وكوادر اللجان إلى سلسلة ملاحقات ودخل منهم المئات إلى السجون السورية. تشتت رفاق «أبي عربي» في اتجاهات عدة، لكنهم جميعًا وعلى الرغم من تشتتهم، يجتمعون على إحياء ذكراه من دون أن يستطيعوا إحياء «حلمه» التنظيمي الذي يجمعهم من جديد.

أما حركة لبنان العربي، فهي إطار تنظيمي مقاوم نشأت بذوره الأولى على أرض الجنوب على يد مجموعة من شباب طرابلس، وكان في مقدمتهم حينها الدكتور عصمت مراد[1]، والحركة منذ بدايتها كانت على علاقة وطيدة مع حركة فتح، وتحديدًا مع مجموعة الشهيد أبي جهاد عضو اللجنة المركزية لحركة فتح والشخصية الأكثر تأثيرًا بعد أبي عمار الذي اغتالته إسرائيل في تونس. تميزت الحركة منذ بداياتها بالتوجه الإسلامي العام، وهي تأثرت أيضًا بنجاح الثورة الإيرانية، وتبنت بعدها المشروع الإسلامي، وكان مؤسسها الدكتور عصمت مراد من أبرز المساهمين في تأسيس حركة التوحيد، ولعب دورًا هامًّا في عقلنة مشروع التوحيد ورسم توجهاته الاستراتيجية إلى أن اغتيل في طرابلس عام 1983.

أما تنظيم جند الله، فتعود نشأته إلى بداية السبعينات، وهو كان في البداية أشبه بمجموعة محلية تحلّقت حول شخصية فواز حسين آغا[2]، تمركز

(1) عصمت مراد طبيب من عائلة كبيرة ومعروفة في عكار، انتسب إلى حركة فتح، وانخرط في ما عرف بالكتيبة الطلابية، وكان مقربًا من أبي جهاد (خليل الوزير)، تحوله نحو الإسلام بدأ مبكرًا في إطار التجربة والنقاشات الغنية التي كانت تجري حينها في الكتيبة الطلابية وفي الأوساط الشبابية وتعززت مع الثورة الإسلامية في إيران، وكان يتميز بين قادة التوحيد بخبرته التنظيمية وعقلانيته.

(2) يلقب بالشيخ فواز حسين آغا، تنحدر عائلته من منطقة الضنية، لكنها سكنت طرابلس واستقرت فيها، وقد انخرط في بداية حياته في الجماعة الإسلامية، ثم خرج منها مع بداية السبعينات على خلفية الموجة النضالية الفلسطينية وتطلعه نحو تدريب الشباب المسلم وتسليحه، وهو في الأساس مدرس تربية رياضية ولم يدرس العلم الشرعي بشكل نظامي.

نشاطها في البداية في منطقة أبي سمراء، إحدى أهم المناطق السكنية الناشئة في المدينة. مارست هذه المجموعة نشاطها في البدايات من خلال جمعية الشباب الإسلامي ونادي الإخاء الرياضي والمستوصف الطبي. ولم تتوسع جند الله في حركتها خارج الإطار المحلي حتى في السنوات الأولى لانفجار الحرب الأهلية في لبنان. كانت أقرب إلى تنظيم يرفع شعارات إسلامية عامة يجمع شباب الحي أو المنطقة ويقوم بمهمات الحماية والدفاع عنها. ولم يكن لطروحات جند الله الفكرية والسياسية خصوصيات معلنة بقدر ما كان أحد تعبيرات الحالة الإسلامية العامة والمحلية التي لم تجد في الجماعة الإسلامية ما يلبي طموحاتها وتطلعاتها الأكثر ثورية.

شارك تنظيم جند الله في عدد من العمليات على أرض الجنوب ضد العدو الإسرائيلي، كما شارك في المرابطة بعدد من القواعد العسكرية في مواجهة العدو، وأهمها ما عرف بقاعدة المشايخ بالقرب من مخيم الرشيدية في الجنوب اللبناني[1]، لكن مشاركته في الحرب الأهلية بقيت محدودة واقتصرت على مدينة طرابلس والدفاع عنها، وخاصة في مواجهة قوات المردة في بداية الحرب. وقد تنامى دور جند الله تدريجيًّا، وشاركت في عامي 1975-1976 في اجتماعات «الأحزاب والقوى الوطنية والتقدمية والهيئات الإسلامية»، وهو الإطار الذي أشرف على مدينة طرابلس في ذلك الحين في غياب مؤسسات الشرعية اللبنانية. وفي بداية الثمانينات توسع دور جند الله وتنامت قدراتها العسكرية، من دون أن يرافق ذلك نموٌّ في المشروع الفكري والسياسي. ثم انخرط التنظيم، بعد تردد، في إطار حركة التوحيد، وبايع الشيخ فواز حسين آغا مؤسس الجند، الشيخ سعيد شعبان أميرًا عامًّا للحركة، ثم انسحب خارج العمل التنظيمي والحركي والسياسي

---

(1) غسان علم الدين، «جند الله نموذجًا».

وتفرغ للعمل الاجتماعي، وتابع بعده الشيخ كنعان ناجي[1] مسؤولية العمل التنظيمي والسياسي لجند الله داخل إطار حركة التوحيد الإسلامي، إلى أن عاد وانفصل عن حركة التوحيد عام 1984، مفضلًا العمل تحت اسم اللجان الإسلامية، ليعود إلى الانخراط في ما سمي «اللقاء الإسلامي» بعد أشهر عدة، وهو لقاء ضم كل الأطراف الإسلامية العاملة في الساحة الإسلامية الطرابلسية إلى جانب حركة التوحيد الإسلامية. توقف نشاط هذا التنظيم بعد المعركة الدامية مع السوريين ودخول الجيش السوري إلى طرابلس عام 1986، إثر الملاحقات التي تعرض لها أعضاؤه ومقاتلوه من قبل القوات السورية، فهاجر من هاجر، وسجن من سجن، ومن بينهم الشيخ كنعان نفسه الذي بقي منفيًّا ومطلوبًا إلى مطلع الألفية الجديدة، حيث عاد إلى المدينة من دون أن يعلن عن مشروع تنظيمي جديد؛ لكنه مع ذلك بقي ناشطًا في الحقل الإسلامي.

كما برز في إطار حركة التوحيد مجموعة من الأمراء والقادة كان لهم دور مؤثر في نمو الحركة في تلك المرحلة ومنهم الشيخ فؤاد الكردي الذي اغتيل عام 1984، والشيخ أبو عمارة الذي اغتيل قبله بأشهر قليلة، والشيخ عبد الكريم البدوي والشيخ بدر شندر، فضلًا عن العشرات من الأمراء الميدانيين والعسكريين الذين ترددت أسماؤهم في مختلف أحياء طرابلس خلال مرحلة النمو السريع والصراع العسكري الذي خاضته الحركة منذ تأسيسها.

خصوصيات التأسيس وإشكالياته تركت آثارها على بنية حركة التوحيد

(1) يلقب أيضًا بالشيخ، وهو لقب كان يطلق على أمراء وقادة العمل الإسلامي عمومًا دون أن يكون بالضرورة لحامله إجازة شرعية من معاهد علمية، وقد برز اسم كنعان ناجي مع تأسيس جند الله، إلا أنه عمليًّا وبسبب ما توفر له من إمكانيات مادية شخصية، كونه ينتمي إلى عائلة طرابلسية ميسورة ماديًّا، فضلًا عن حماسه للعمل العسكري والجهادي، فقد أمسك بالقرار التنظيمي والعسكري للجند.

الإسلامية التي تحولت وبسرعة إلى جسم كبير يغلب عليه الطابع العسكري الذي يتألف من مكونات تنظيمية مؤتلفة، أشبه بلقاء أو جبهة، تجتمع تحت عباءة الشيخ الأمير. هيمنت الحركة على مدينة طرابلس، وسيطرت عسكريًّا على كافة أحيائها وأصبحت القوة الضاربة الوحيدة فيها بعدما نجحت في تصفية وإخراج كافة الأحزاب المنافسة لها[1]. إلا أنه سرعان ما دبّ الخلاف بين رؤوس الحركة، وبدأت الانقسامات، ثم تبعتها سلسلة صدامات ومعارك مع القوات السورية التي اضطرت إلى الخروج من طرابلس ورابطت على مداخلها وفي محيطها. وشهدت طرابلس ثلاث سنوات عجاف (1983ـ 1985) قامت خلالها خطوط تماس بين باب التبانة وبعل محسن والقبة في الشعراني والسيدة وغيرها، حيث يتواجد الحزب العربي الديموقراطي المدعوم سوريًّا في منطقة ذات أغلبية سكانية من الطائفة العلوية، ما أضفى على الصراع العسكري طابعًا مذهبيًّا وحوّل هذه المنطقة إلى جرح نازف عانت منه المدينة الأمرّين.

في شهر أيلول/ سبتمبر1985 وقع الانفجار الكبير وبدأت معركة طرابلس ومشاركة القوات السورية مباشرة في المعركة إلى جانب الأحزاب

(1) بدأ بصدامات مسلحة نشبت مع حزب البعث (الجناح العراقي) وحركة تشرين التابعة لفاروق المقدم من جهة وحركة التوحيد الإسلامية من جهة أخرى، وانتهى بتصفية الوجود العسكري والسياسي (للبعث وتشرين) في أيلول/ سبتمبر 1983. ثم ما لبث أن نشب صراع بين حركة التوحيد والحزب الشيوعي اللبناني الذي حشد قواته استعدادًا لمثل هذا اليوم. كان للحزب الشيوعي وجود تاريخي في الميناء وفي بعض أحياء طرابلس، لكن هذا الوجود لم يكن بإمكانه الصمود أمام حركة التوحيد التي تنامت قوتها عسكريًّا ونجحت في تشرين الأول/ أكتوبر من العام نفسه بتصفية الوجود العسكري والسياسي للحزب الشيوعي. وبهذا انفردت الحركة في الهيمنة العسكرية الكاملة على مدينة طرابلس. سقط في المعركة عدد كبير من القتلى، وكانت خسائر الشيوعيين كبيرة في الميناء حيث اتهم الشيخ هاشم منقارة بتنظيم مجزرة بحقهم طالت أكثر من 21 مقاتلًا شيوعيًّا. في المقابل بقي الجرح النازف على خطوط التماس بين باب التبانة وبعل محسن يشهد موجات من المعارك والاشتباكات التي ما كانت تهدأ إلا لتعود إلى الانفجار من جديد.

الوطنية واليسارية المتمركزة على مداخلها. اشتعلت محاور القتال فجأة على مختلف المناطق المحيطة بمدينة طرابلس، وبدأ القصف العنيف على مواقع حركة التوحيد والذي طال مختلف أنحاء المدينة، وترافق مع حصار شامل وتام، حُددت فيه أوقات محددة لخروج المدنيين، ما كان يؤشر إلى أن المعركة هذه المرَّة سوف تكون طويلة، ترافق مع ذلك اشتعال خطوط التماس التقليدية في التبانة وبعل محسن والقبة، استمر حصار المدينة لمدة شهر، تعرضت خلاله لقصف شامل بالأسلحة الثقيلة والراجمات، ونزوح كثيف للسكان إلى خارجها، وقطع المياه والكهرباء عنها، وبدأت الهجمات والهجمات المضادة والقصف المتبادل بين الأطراف المتقاتلة، ونتج عنها خراب كبير وسقوط المئات من المدنيين والمقاتلين، فضلًا عن الجرحى الذين اكتظت بهم المستشفى الإسلامية، وهي المستشفى الوحيدة التي بقيت تعمل في المدينة. وقد خرج حينها الرئيس رشيد كرامي إلى دمشق، وبقي هناك إلى حين التوصل إلى تنفيذ وقف إطلاق للنار، تعهدت فيه حركة التوحيد بتسليم الأسلحة الثقيلة، والموافقة على دخول القوات السورية للإشراف على التنفيذ. شهدت المدينة أيامًا عصيبة، استبيحت فيها بشكل كامل، تعرضت فيه لقصف وحشي ومدمر وحصار قاسٍ، سقط فيه المئات من الأبرياء، إلى أن شهد بداية شهر تشرين الأول/ أكتوبر بدء تنفيذ اتفاق دمشق الذي وقع عليه الشيخ سعيد شعبان، فتبعه دخول القوات السورية إلى نقاط ومحاور أساسية داخل المدينة، وتمّ البدء بتجميع وتسليم السلاح الثقيل.

ومنذ ذلك الحين دخلت طرابلس مرحلة جديدة بشكل تدريجي وسريع، فبدأت سلسلة مداهمات لمصادرة السلاح، تبعتها اعتقالات طاولت عناصر حركة التوحيد الإسلامية من قبل القوات السورية، وهو ما لم يكن متفقًا عليه ومخالفًا لما جرى التوقيع عليه كما صرّح خليل عكاوي وعدد من قادة أمراء حركة التوحيد، الذين اعتبروا هذا الأمر غدرًا وانقلابًا ونكثًا بالعهود والمواثيق. ثم حدث اغتيال خليل عكاوي في 9 شباط/ فبراير 1986 ليؤشر

إلى مرحلة أمنية ومخابراتية جديدة أكثر صرامة، حيث توسعت الاعتقالات ضد عناصر وأمراء التوحيد، فهاجر قسم منهم إلى الخارج ولجأ الشيخ هاشم منقارة إلى جبال الضنية مع مجموعة من عناصره إثر محاولة فاشلة لاغتياله، إلا أن القوات السورية وعناصر من الجيش اللبناني بقيت تلاحقه حتى اعتقاله، حيث قضى سنوات طويلة في السجون السورية ولم يفرج عنه إلا حوالي العام 2000، أما الشيخ كنعان ناجي، فلجأ إلى خارج المدينة منفيًّا، ولم يعد إلا في الفترة نفسها تقريبًا أي بعد العام 2000.

والواقع أن الشيخ سعيد شعبان بقي وحيدًا في طرابلس، في حين تفرق أو نفي أو اغتيل أو دخل السجون السورية كل من كان حوله من قيادات وأمراء التوحيد الذين اتّهم غالبيتهم بـ«العرفاتية»، وقد اختار سياسة واقعية تجاه السوريين بتأثير من أصدقائه الإيرانيين، خاصة وأنه لمس مدى فداحة الصراع مع السوريين، فاختار المهادنة ثم التحول التدريجي لتأييد سياستهم، دخلت الحركة الإسلامية في طرابلس عمومًا مرحلة من الاستكانة الطويلة في طرابلس إثر الدخول العسكري للقوات السورية وانهيار حركة التوحيد والملاحقات والاضطهاد الذي تعرض له عناصرها ومكوناتها التنظيمية والحركية بعد العام 1985.

أدى دخول القوات السورية إلى طرابلس ثم نجاح الأجهزة الأمنية التابعة لها في تفكيك حركة التوحيد والقضاء على بنيتها العسكرية، إلى سلسلة من الممارسات القاسية التي شملت السجن والملاحقة والاعتقال للمئات من العناصر والكوادر الأمر الذي أدى إلى بروز «ملف المفقودين» من جهة، ولا يزال هذا الملف يرخي بظلاله حتى اليوم، وخلق جرحًا سوف يكون من الصعب تجاوزه مع الحالة الإسلامية في طرابلس من جهة ثانية. مع ذلك «أبقي» على الشيخ سعيد شعبان حرًّا بعد أن فقدت الحركة «مُلكها»، وبعد أن فقد الشيخ الأمير مصداقيته أمام جمهوره، لأنه أعطى صك براءة لمن انقلبوا على العهود والمواثيق وزجوا بشباب الحركة ومقاتليها في السجون.

عمليًّا لم تحدث عملية تدجين كاملة، فقد تطور الأمر إلى اشتباكات متنقلة وإلى حملات اعتقال ومطاردة للعشرات من الإسلاميين الذين تحول بعضهم إلى تشكيل خلايا سرية لمقاومة «الاحتلال» السوري، وبدأت عمليات مواجهة ذات طابع أمني لاستئصال هذه الخلايا وملاحقة كل ما يمت اليها بصلة أو قرابة. كانت بداية المواجهات بعد اغتيال خليل عكاوي في 9 شباط 1986، أي بعد شهرين من دخول القوات السورية، عاشت طرابلس بعدها أيام «الخوف والرعب»، وتوسعت دائرة الاعتقالات، وتشتت قادة التوحيد وفصائلها إلى مناطق عدة، لجأ بعضهم إلى مخيم عين الحلوة حيث شكل من تبقى من كوادر خليل عكاوي ما عرف بمنظمة 9 شباط، في حين اختفى قائد جند الله الشيخ كنعان ناجي عن الأنظار، وتحول عمل الجند إلى ما يشبه المقاومة السرية. وقد خرج العديد ممن شاركوا مع الحركة إلى خارج طرابلس، منهم من لجأ إلى المناطق الشرقية من لبنان التي لم تكن خاضعة للنفوذ السوري، تمهيدًا للحصول على تأشيرات للخروج، والحصول على لجوء في إحدى الدول الأجنبية. كبرت لائحة المعتقلين في السجون السورية وتدريجيًّا، وأصبحت تضم الآلاف لتشكل ثقلًا سياسيًّا ضاغطًا، خاصةً في ظل غياب أيّ مرجعية رسمية تنظم ملفات هؤلاء أو توجه لهم اتهامات ومحاكمات واضحة ومحددة.

حاول الشيخ سعيد شعبان استخدام صداقاته مع الإيرانيين للإفراج عن بعض المعتقلين والتخفيف من ثقل ووطأة «النكبة»، إلا أن النجاحات التي حققها في هذا المجال كانت محدودة، الأمر الذي أدى إلى ردود أفعال وأعمال انتقامية وثأرية، جاءت قمتها في 19 كانون الأول عام 1986، تحولت إلى ما يشبه «الانتفاضة» المسلحة السريعة والمنسقة والتي انطلقت من باب التبانة ضد بعض مواقع الجيش السوري، وقد نفذت منظمة 9 شباط في محاولة يائسة لاستعادة السيطرة على «الحي» وإقامة هامش أمني مستقل كما عبر بعضهم. كان من نتائج هذه الانتفاضة ما يسميه «الطرابلسيون» مجزرة باب التبانة؛ إذ سمحت القوات السورية لحلفائها باستباحة الحي وبتنفيذ

حملة مضادة لتطهير المنطقة من المسلحين، وتّم تطويق باب التبانة على مدى يومين، حيث شارك في الدخول إلى المنطقة ميليشيات حليفة للقوات السورية من الحزب العربي الديموقراطي الذي يرأسه علي عيد، ويضم المقاتلين العلويين من منطقة بعل محسن المحاذية للتبانة، ما أدى إلى استباحة المنطقة وتركها عرضة للثارات والمطاردات والقتل بعيدًا عن الإعلام. أعداد القتلى من الأهالي المدنيين غير موثقة رسميًّا؛ لكنها حسب روايات الأهالي تخطت المئات[1]، بعض المصادر الطبية في المستشفى الإسلامي تحدثت عن 250 قتيلًا عدا الجرحى الذين توزعوا على المستشفيات في المدينة، فيما يتحدث الأهالي عن 600 ضحية بين الأطفال والنساء والكهول والأبرياء[2].

في 28 شباط 1987 صدر تقرير عن منظمة العفو الدولية، وقد منع نشره في لبنان، وصف ما جرى من فظائع بناء على شهادات حية ومعلومات وصلت إليها، مشيرة إلى أن عمليات القتل تمت على مدى ست وثلاثين ساعة في يومي 21 و22 كانون الأول- ديسمبر، موجهة أصابع الاتهام إلى قوات الوحدات الخاصة التي يرأسها علي حيدر وميليشيات ترعاها الأجهزة

---

(1) جريدة النهار اللبنانية تحدثت عن 30 قتيلًا و60 جريحًا (عدد 21-12-1986) ونشرت الصحيفة بيانًا للأحزاب تدين ما أسمته «الزمر العرفاتية» الساعية للفتنة، وبيانًا لأمير حركة التوحيد الشيخ سعيد شعبان نفى فيه أي علاقة للحركة بهذه الاشتباكات التي تصب في مشروع الفتنة، أما الحزب القومي السوري على لسان مسؤوله زهير الحكم فاتهم «نهج الاستسلام العرفاتي» بالمسؤولية ونعى أحد أعضائه إلياس غاريتا الذي قتل في عملية تطهير التبانة من المسلحين، أما بيان الجماعة الإسلامية فذهب إلى اعتبار هذا التفجير الأمني يخدم أمنيات عرفات في توريط البلد ودماره. وفي (12/31/ 1986) أكد العميد غازي كنعان رئيس جهاز الاستخبارات في مؤتمر صحفي عقده في طرابلس القضاء على كل المسلحين متهمًا عرفات بأنه كان يقف وراءها وذلك بعد اعترافات أدلى بها معتقلون ومن بينهم الشيخ هاشم منقارة الذي ألقي القبض عليه قرب قرية بقرصونة في الضنية يوم 26- 12- 1986.

(2) انظر الرابط الآتي: http://alshahed.free-forums.org/vt5875.html برنامج خاص على قناة العربية بعنوان: مهمة خاصة: **ذكريات مجزرة باب التبانة**، وهو تحقيق ميداني أجرته عالية إبراهيم، بتاريخ 20/ 11/ 2008.

الأمنية السورية، محددة بالأسماء علي عيد والحزب العربي الديموقراطي والمقاومة الطرابلسية، وتحدثت المنظمة عن أكثر من 200 ضحية من المدنيين وعدد غير محدد من المفقودين، وفي رسالة وجهتها المنظمة إلى الرئيس حافظ الأسد في 11 شباط 1987 دعته فيها إلى إجراءات فورية لمنع حدوث أي أعمال قتل، وإلى محاكمة مرتكبي مثل هذه الأعمال، كما طالبت الحكومة السورية بتزويدها بمعلومات بشأن مكان وجود الأشخاص الذين اعتقلوا خلال هذه الأحداث، وطالبتها بتحديد التهم الجنائية المنسوبة إليهم فورًا أو إطلاق سراحهم، كما طالبت الحكومة اللبنانية بتزويدها بمعلومات حول المحتجزين وإعلامها بنتائج أيّ تحقيقات[1].

في الواقع جرى طمس أحداث ووقائع «المجزرة» إعلاميًّا ورسميًّا، وحصل تكتم وحصار إعلامي كبير حتى لا يتسرب عنها شيء، مع ذلك فإن ما تسرب لم يكن بضخامة وهول ما حدث، والذي لا يزال يشكل في ذاكرة طرابلس وأهل منطقة التبانة نكبة تحرّك الكثير من المشاعر، خاصةً وأنه في السنوات التي تلتها لم تقم أيّ مبادرة لإزالة آثار ما حدث وإقامة نوع من المصالحة والانفتاح على هذه المنطقة، وبالتحديد معالجة الاحتقان والأحقاد التي نمت وتراكمت بين التبانة ومنطقة بعل محسن بفعل ذلك الحدث الذي اتهم الحزب العربي الديموقراطي بالمشاركة فيه مع القوات السورية.

وقع المجزرة كان كبيرًا على نفوس الطرابلسيين، خاصةً وأنه جرى وسط صمت قياداتها، وغياب أي تحقيق أو حتى توثيق لأحداثها[2]. وبعد مرور سنوات عدة، حاول بعضٌ إسقاط ما جرى من الذاكرة والتاريخ، لكن أبناء الضحايا والذين عاشوا لحظات الرعب والخوف في تلك الأيام يطالبون في

---

(1) هذا التقرير لم يتجرأ أحد على نشره في لبنان حين صدوره في العام 1987رقم التقرير:
AI Index: MDE 24/02/87 EXTERNAL.

(2) لا يوجد أي توثيق رسمي لبناني عن هذه المجزرة على الرغم من مطالبة منظمة العفو الدولية حينها.

كل عام منذ خروج الجيش السوري من لبنان بإحياء ذكرى شهدائهم الذين كانوا يُمنعون حتى من مجرد الحديث عما حدث في ذلك اليوم المرعب[1].

لم يكن ما حدث في طرابلس خارج السياق السياسي اللبناني، فنجاح القوات السورية في تطهير طرابلس من «الزمر العرفاتية»، كما كانت تقتضي أولويات السياسة السورية في ذلك الحي، ترافقت مع محاولات حثيثة لاستعادة النفوذ السوري في بيروت بعد خروج منظمة التحرير الفلسطينية وحركة فتح، التي شهدت في الفترة نفسها تصفية الوجود العسكري لحركة الناصريين المستقلين (المرابطين) عام 1984 والتي أدت إلى تشتيت الحركة ومغادرة قائدها للبنان[2]، وهي الفترة ذاتها أيضًا التي تزامن معها استعار حرب المخيمات في شهر أيار 1985 لمحاصرة الزمر العرفاتية، واستمرت هذه الحرب أكثر من ثلاث سنوات. وسط هذه الفوضى المنظمة كلّها التي تهدف إلى إعادة ترتيب الساحة اللبنانية بعد الاجتياح الإسرائيلي انطلقت المفاوضات الميليشيوية الثلاثية التي أنتجت «الاتفاق الثلاثي» الشهير بين حركة أمل والحزب التقدمي الاشتراكي والقوات اللبنانية، تم الاتفاق برعاية سوريا، ووقع في دمشق في 28 شباط 1985 وسط معارضة سنية مسيحية عارمة، وذلك في محاولة لفرضه كحل سياسي للأزمة اللبنانية.

كان «الاتفاق الثلاثي» الذي لم يكتب له النجاح، تعبيرًا عن قراءة سوريّة أرادت أن تصنع حلًّا من خلال قوى الأمر الواقع الميليشيوية، لكن غياب المكوّن الإسلامي السني من جهة، وحصر الحل السياسي بالقوى الميليشيوية من جهة أخرى، أجهض الحل قبل ولادته، وأثار حوله شبهات كبيرة[3]. جرى هذا بعد أن تم إسقاط اتفاق 17 أيار 1983، وحدث أيضًا

---

(1) انظر الرابط: .http://www march14forces.org/forum/showthread.php?t=6539، ويتحدث عن بعض تفاصيل ذلك اليوم الدامي.

(2) تيودور هانف، **لبنان تعايش في زمن الحرب**، ص364.

(3) سقط الاتفاق الثلاثي بالانقلاب الذي نظمه سمير جعجع على إيلي حبيقة قائد القوات اللبنانية الذي وقع الاتفاق وحاول تسويقه في الجانب المسيحي، جرت حينها معارك دموية وقاسية =

بالتوازي مع بدايات بروز حزب الله والدور الإيراني في لبنان والذي لم يكن ينظر إليه بعين الارتياح سوريًّا في البداية. لذلك انفجرت أولى الصدامات الدموية بين حركة أمل وحزب الله مطلع أيلول عام 1985، ليتطور إلى ما يشبه المعارك الجوالة بين الفريقين الشيعيين في الجنوب وضاحية بيروت[1]، ولم تتوقف هذه الاشتباكات بين أمل وحزب الله إلا بعد اتفاقية دمشق الأولى (1989) والثانية (1990) التي أنهت الاقتتال بشكل نهائي، وحصرت المقاومة بيد حزب الله والتمثيل السياسي في الحكومات بيد أمل بعد أن كان اتفاق الطائف قد انطلق، إلا أن هذه الاشتباكات كانت قد خلفت دمارًا هائلًا وضحايا كبيرة قدرت بأكثر من 2500 قتيل وخمسة آلاف جريح[2].

كان من نتائج معركة طرابلس ومعركة المخيمات، تصفية المنظمات المشتبه بعلاقاتها الفلسطينية في بيروت، والقضاء على أي نفوذ عرفاتي ممكن، وإعادة النفوذ للسياسة السورية في لبنان، إلا أن بروز الدور الإيراني أدخل معطى عسكريًّا جديدًا وفتح مواجهات دموية استمرت حتى العام 1990، ولم تتوقف إلا مع اتفاقية دمشق الثانية في العام 1990،التي كرست نوعًا من التفاهم السوري الإيراني الذي أمن استقرارًا، وضمن بموجبه وصول الدعم للمقاومة التي تم حصرها بحزب الله تحت الإشراف والتنسيق السوري.

= بين الطرفين، وتم إنقاذ حبيقة، بواسطة طوافة عسكرية للجيش، وتسلم جعجع رئاسة القوات.

(1) وقد استمرت المعارك الدموية والاغتيالات طيلة الأعوام الخمسة التالية وصولًا إلى الصدام الكبير في آذار 1988 والحرب الدموية في الجنوب وإقليم التفاح عام 1990، حيث حوصر مقاتلو حزب الله طيلة شهر كامل، وتخلل هذه الاشتباكات والمعارك صدام بين الجيش السوري وعناصر من حزب الله في بيروت في منطقة البسطة حيث قتل للحزب حوالي العشرين من عناصره في ثكنة فتح الله أعدموا رميًا بالرصاص بعد أسرهم. (انظر: نعيم قاسم، **حزب الله، المنهج، التجربة، المستقبل**، ص163؛ وضاح شرارة، **دولة حزب الله، لبنان مجتمعًا إسلاميًّا**، ص360).

(2) جريدة **الحياة** 11 أيلول 1990.

لم يكن ما حدث في طرابلس خارج السياق، فقد حدث في باقي المناطق ما يشبه ذلك، فعندما تأسست «المجاهدون» كذراع عسكري للجماعة عام 1976، كان تنظيم «الجماعة الإسلامية المجاهدة»، الذي استقدم كوادره من الأردن في العام 1970، ينافس الجماعة عبر الدعوة إلى الجهاد ضد إسرائيل، لذلك كان إعلان الجماعة بتأسيس «المجاهدين» عملًا ضروريًّا للحفاظ على البنية التنظيمية من التسرب، إلا أنه وإثر الدخول السوري إلى لبنان في العام 1976 انسحبت هذه المجموعات، وأعلنت الجماعة حل التنظيم تجنبًا للصدام الفعلي مع القوات السورية، كان تنظيم «المجاهدين» خلال الفترة الوجيزة التي قدر له أن يعمل فيها قد حقق نتائج مهمة في بيروت وصيدا لجهة استقطاب العديد من العناصر الشابة، ولجهة الانتشار في مناطق جديدة. ومع الاجتياح الإسرائيلي عام 1982 عادت الحركة في صفوف الجهاديين السنّة، حيث لعبت الحركة الإسلامية المجاهدة دورًا هامًّا في مواجهة الإسرائيليين على مشارف مخيم عين الحلوة، إلا أن الأهم من ذلك هو تشكيل «قوات الفجر» الذراع العسكري للجماعة الإسلامية التي أدّت دورًا مهمًّا في إطلاق الحركة الجهادية في صيدا ومحيطها، ونجحت بتنفيذ عمليات كبيرة ضد الاحتلال قبل أن يستشهد جمال حبال المسؤول العسكري للجماعة واثنان من رفاقه خلال تنفيذ إحدى العمليات. ما لبث أن اعتقل العديد من شباب التنظيم واقتيدوا إلى المعتقلات.

بعد الاجتياح الصهيوني لبيروت وخروج القوات الفلسطينية منها ظهر الصراع السوري الفلسطيني، إلى العلن وجدت الحركات الإسلامية السنية الجهادية نفسها أمام تحديات صعبة، كانت الأحداث تتسارع على وقع حرب المخيمات، حيث وجد بعض من لجأ إلى هذه المخيمات الفلسطينية أنفسهم أمامها وجهًا لوجه، ثم انفجرت حرب الإلغاء بين عون وجعجع، فشكّلت المناطق الشرقية مأوى وممرًا للبعض الآخر منهم، ثم انفجرت الاشتباكات بين أمل وحزب الله لتستمر متقطعة حتى العام 1989 لتختتم باتفاق يحصر العمل الجهادي بحزب الله ويتشتت معه كل من كان له تجربة

جهادية خارج هذا الإطار.

ما حدث بطرابلس كان النموذج الأوضح لما تعرض له الإسلاميون من أصحاب النزعة الجهادية، فقد كان مصيرهم إما التشتت أو الاعتقال، ولتكتمل معه رواية «المظلومية السنية» التي سوف يتغذى منها الجيل الثاني الذي عاش وعايش تلك المرحلة.

2- الجيل الثاني: السلفية الجهادية من أحزمة البؤس إلى الجبال

اعتبر أحد تقارير الوكالة الدولية للتنمية التابعة للأمم المتحدة منطقة باب التبانة في طرابلس «أسوأ حزام بؤس في لبنان والمنطقة العربية». في هذه المنطقة التي انتشر فيها الفقر والحرمان والبطالة نمت وترعرعت التنظيمات المسلحة منذ أواخر الستينات، واتخذت شكلًا محليًا يتناسب والمرحلة. فمن هناك أطلق علي عكاوي «الثائرين» ليخوض صراعًا مع الدولة انتهى بمصرعه في ظروف غامضة داخل السجن، وهناك وجدت كل التنظيمات المسلحة البيئة المناسبة لتجنيد العناصر الجديدة وتوريدها إلى كل الجبهات، بدءًا بالمقاومة الفلسطينية، وانتهاء بحركة التوحيد ولجان الأحياء أو المساجد والجماعات السلفية المتعددة.

في هذه البيئة وجدت الأفكار السلفية طريقًا لها؛ بل حواضن دافئة، لكن هذه البيئة شهدت نزاعا شرسًا بينها وبين جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش)، ولم يقتصر هذا النزاع على البعد العقيدي والفقهي الذي وصل إلى حد التكفير المتبادل؛ بل وصل إلى التصادم المباشر في الأحياء والمساجد، ولم يكن الدعم الذي تلقاه جمعية المشاريع من قبل الأجهزة الأمنية اللبنانية والسورية خافيًا على أحد، لقد تحول الأمر إلى صراع مكشوف اندرج في سياقاته أغلب العاملين في الحقل الإسلامي مضافًا إلى السلفيين، خاصة بعد أن اتخذ الصراع شكلًا مستترًا مع دار الفتوى، وتحوّل في ما بعد إلى صراع مكشوف عبّر عن نفسه بتطلع الشيخ نزار الحلبي رئيس جمعية

المشاريع إلى تبوّؤ مركز مفتي الجمهورية اللبنانية، كما أصبح يشيع بعضٌ همسًا ثم علانية، وبدا أن هذا الهدف لم يكن بعيدًا، خاصة وأن الجمعية قد أخذت بتعزيز تحالفاتها مع أصحاب القرار والتأثير والفاعلية السياسية في لبنان. فقد باتت أكثر وضوحًا وصراحة في خياراتها «السورية» على الساحة اللبنانية، وقد أتاحت لها هذه الخيارات قدرًا وافرًا من حرية الحركة والنفوذ استفادت منها في صراعها مع منافسيها من الجماعات السلفية والأصولية المتعددة.

هذه الخيارات السياسية للأحباش وفرت نوعًا من الحماية والنفوذ، إلا أنها جلبت لها قدرًا كبيرًا من الكراهية والعداوة، فاتهمت المشاريع بأنها «فوق القانون» تارة، أو أنها صنيعة أجهزة المخابرات لهذه الدولة أو تلك تارة أخرى[1]. وما فاقم هذه الصراعات أنها لم تكن سياسية فقط؛ بل دخل فيها البعد الديني، فتراشق الجميع بتهم التكفير وما شابه ذلك. استفاد الأحباش من تحالفاتهم، وأحسنوا توظيف قاعدتهم الشعبية، لكن وسط جوّ مشحون بالعداء والكراهية لهم من طرف التنظيمات الإسلامية السلفية، في ظل هذه الأجواء المشحونة شهدت بيروت اغتيال رئيس الجمعية الشيخ نزار الحلبي أمام منزله بتاريخ 31/ 8/ 1995 [2]. وسرعان ما تكشف أن تنظيم «عصبة الأنصار» وهو أحد التنظيمات السلفية السرية الموجودة في لبنان الذي يقوده أحمد عبد الكريم السعدي الملقب بـ«أبي محجن»، هو الذي يقف وراء عملية الاغتيال.

لم تكن «عصبة الأنصار» قبل عملية الاغتيال هذه محط الأنظار، على الرغم من أنها تأسست عام 1985 على يد الشيخ هشام شريدي (أبي عبد الله) الذي تحالف مع الفصائل الفلسطينية المعارضة لسياسة ياسر عرفات،

---

(1) مجلة الشراع، ملف إسلاميّي لبنان (3)، 10/ 9/ 2001.

(2) انظر: ردود الفعل السياسية على حادثة الاغتيال والتي تعتبر ذات دلالة مهمة وربما هي الأولى بعد الحرب في صحف: السفير، النهار، الحياة، يومَيْ 1 و2/ 9/ 1995.

حيث أنشأ معسكرات تدريب لعناصره في مخيم عين الحلوة وشرق صيدا، إلا أنه سرعان ما تم اغتياله داخل المخيم، فتسلم العصبة «أبو محجن» الذي أصبح الأمير والمرشد والموجه وفي يده زمام الأمور. وأعلنت «العصبة» عداءها مع «كل من خرج عن نطاق أهل السنة والجماعة»، وذهبت إلى معاداة الأنظمة السياسية المعاصرة وتكفيرها؛ لأنها «لا تحكم بما أنزل الله وتتبع القوانين الوضعية كالديموقراطية البرلمانية والاشتراكية وتستهزئ بالشريعة وتناقضها»، لذلك هي تعتبر الأحباش من ألدّ أعدائها كونها «توالي الحكومات الباغية من جهة، وتعادي الشعب وكل من يمشي على أساس القرآن وسنة الرسول...»[1].

كان اغتيال الشيخ الحلبي نكسة حقيقية لهذا التوجه الذي انتهجه الأحباش ولم يتح لهذا التوجيه التبلور والنضج، فقد كانت هذه ضربة موجعة. وسرعان ما اكتُشف الفاعلون وتم اعتقالهم ومحاكمتهم، وصدر حكم بإعدامهم في 24 آذار/ مارس 1997[2]، بعد أن اعترف الفاعلون وهم لبنانيون سلفيون (أحمد الكسم وخالد حامد وعبود..) الذين أعربوا عن فخرهم وسعادتهم بما قاموا به من عمل «ينتظر الأمة الإسلامية جرّاءه الخير الكثير».

وما كان لتنفيذ حكم الإعدام سريعًا بحق الجناة ليمر من دون ردود فعل، فقد ثارت ثائرة الجماعات الإسلامية السنية الأخرى السلفية والأصولية؛ بل إن فتحي يكن الأمين العام للجماعة الإسلامية وجه إلى رئيس الجمهورية اللبنانية رسالة علنية ناشده فيها التريث في المصادقة على حكم الإعدام هذا، «لأن القضية أكبر من قضية اغتيال وأوسع من دائرة صراع بين فريقين»، وتمنى حينها على الرئيس الهراوي «توجيه دعوة إلى المرجعيات الدينية

---

(1) مجلة الوسط، العدد 273، 21/ 4/ 1997، ص12.

(2) انظر: جريدة السفير البيروتية، 25/ 3/ 1997.

السنية في لبنان كي تعطي رأيها في القضية»[1]، وإثر إعدام الجناة خرجت بعض التظاهرات المستنكرة لإعدامهم والمتضامنة معهم، حيث اعتبروا شهداء، ففي طرابلس بشكل أساسي، وفي بيروت وصيدا حصلت تجمعات وتظاهرات حول المساجد، شاركت فيها قوى إسلامية متعددة، فقد رفضت حركة التوحيد على لسان الشيخ سعيد شعبان هذا التنفيذ السريع لحكم الإعدام، واعتبرته محاولة من قبل الدولة لضرب الأصوليين خدمة للمشروع الأميركي والصهيوني[2]؛ بل إن الامتعاض شمل بعض أوساط دار الفتوى أيضًا.

كشفت عملية الاغتيال عن تغلغل الفكر السلفي الجهادي وانتشاره في بعض الأوساط الفلسطينية واللبنانية، خاصة وأن جريمة اغتيال القضاة الأربعة عام 1999 في صيدا بقيت دون أن ينكشف فاعلوها على الرغم من الاعتقاد بترابط هذه الجريمة مع ملفات لها علاقة بما جرى ويجري من تحقيقات تتعلق بالقضية. والأهم من كل ذلك أن هذا الواقع الجديد رفع من وتيرة الصدام بين السلفيين بكل توجهاتهم وبين الأجهزة الأمنية والسورية التي راحت تشدد الملاحقات والاعتقالات بين صفوفهم.

في هذا المناخ استطاع أبو عائشة (بسام كنج) أن يستقطب ويجنّد بعض الفتية ليتوسع باتجاه الأحياء الشعبية الأخرى مركّزًا على العناصر السلفية، فضلًا عن العناصر التي كان لها سابقًا تجربة عسكرية مع حركة التوحيد الإسلامية. بدأ ذلك بعد اغتيال الشيخ نزار الحلبي وإعدام الثلاثة الذين اتهموا بقتله والذين ينتمون إلى التيار السلفي الجهادي، الأمر الذي أثار غضبًا شديدًا في الأوساط السلفية عمومًا، ترافق ذلك مع حملة الاعتقالات الواسعة التي تعرض لها هؤلاء إثر سلسلة متفجرات ألقيت على بعض الكنائس في مدينة طرابلس قد تكون مبررًا لحملة الاعتقالات الواسعة،

---

(1) انظر جريدة **الديار**، 13/ 11/ 1998.

(2) انظر: خطبة الشيخ سعيد شعبان في صحيفة **الديار**، 1/ 4/ 1997.

وقيل حينها إن المعتقلين تعرضوا لأبشع أنواع التعذيب.

ثم تفجرت قضية إغلاق الإذاعات التي طاولت إذاعات إسلامية، ومنها إذاعة حركة التوحيد التي أغلقت بالقوة عام 1997 وسقط في هذه العملية شهيدان للحركة، وتم تنفيذ اعتقالات جديدة طاولت أكثر من 85 شابًا من المعتصمين احتجاجًا على إغلاق الإذاعة[1]. في هذه الأجواء الغاضبة والناقمة ظهر أبو عائشة في طرابلس، وهو من العناصر التي ارتبطت بالقاعدة، وكان لها نشاط بارز في أفغانستان، ويقول بعضهم إنه كان مقربًا من أسامة بن لادن، وشارك في القتال والجهاد، وكان مع المجموعات الأولى التي اقتحمت العاصمة كابول. أبو عائشة من مواليد طرابلس-القبة، غادر المدينة أثناء الغزو السوفياتي لأفغانستان، ولا تتوافر معلومات كثيرة عن سيرته، إلا أنه عاش في الولايات المتحدة الأميركية بضع سنوات قبل أن يتوجه إلى أفغانستان، وتمكن هناك من اكتساب خبرة قتالية عالية. وفور عودته إلى طرابلس حوالي العام 1998 بدأ بتكوين خلايا جهادية مستفيدًا من حالة الغضب التي كانت سائدة في ذلك الحين تجاه ممارسات السلطة والاعتقالات التي قامت بها في أوساط الإسلاميين.

بدأت فكرة التدريب على السلاح في جرود الضنية تتخمّر في ذهنه، فجرى استطلاع المنطقة ووقع الاختيار على جرود نائية مطلة على بلدة بقاع صفرين إحدى أجمل قرى الاصطياف في المنطقة، وهي منطقة جرت العادة أن تقام فيها مخيمات صيفية. كانت البداية «مخيم الاعتكاف» للدراسة والتأمل، وقد تم تمويهه تحت حجة أنه مخيم صيفي، وبدأ هذا المخيم يأوي الهاربين من ملاحقة عناصر أجهزة الأمن اللبنانية، وبدأ العدد يتزايد والسلاح يصل، ثم حدث الاصطدام الدامي بينهم وبين الجيش اللبناني وتسلسلت الأحداث:

---

(1) لمزيد من التفصيل انظر كتابنا: **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع**، ص227.

1- منذ شهر تشرين الأول/ أكتوبر 1999 بدأ أهالي الضنية يلاحظون وجود مجموعات مسلحة في جرود النجاص وجوارها. وبدأت ترد أخبار عن تدريب لعناصر يجري في مخيم عسكري لمسلحين في تلك المنطقة.

2- يوم الجمعة 31 كانون الأول/ ديسمبر 1999 حدث الاصطدام الأول بين المسلحين والجيش في منطقة عاصون وأسفر عن سقوط شهيدين في صفوف الجيش اللبناني واختطاف ضابط الدورية.

3- السبت 1 كانون الثاني/ يناير 2000 اندلعت مواجهات واسعة في الجرد وفي محيط بلدتي عاصون وبقاع صفرين، واستعاد الجيش إذاعة القرآن الكريم من أيدي المجموعة المسلحة.

4- الأحد 2 كانون الثاني 2000 انسحبت المجموعة المسلحة من جرود الضنية باتجاه بلدة كفرحبو وتمركزت في بعض أحيائها ومنازلها، محتفظة بالضابط المختطف كرهينة. وطوّق الجيش البلدة ووقعت اشتباكات عنيفة بينه وبين المسلحين.

5- الثلاثاء 4 كانون الثاني/ يناير 2000 لاحق الجيش فلول المسلحين في كل جرود الضنية وصولًا إلى منطقة السفيرة، وقعت اشتباكات في محاذاة بلدة بقرصونا أودت بحياة مدنيين. ونجح الجيش في اقتحام المواقع التي تمركز فيها المسلحون في بلدة كفرحبو.

6- الأربعاء 5 كانون الثاني/ يناير 2000 أعلن الجيش اللبناني تدمير البنية العسكرية للمسلحين، وطارد الفارين في الجبال ووصل عدد قتلى المجموعة المسلحة إلى 12 عدا الجرحى، وعثر الجيش على جثة المقدم النداف بين الأنقاض فضلًا عن أربعة جنود آخرين[1].

قتل في الاشتباكات بسام كنج «أبو عائشة» قائد المجموعة ومعه أبرز مساعديه، واعتقل العشرات من الذين كانوا في المخيم أو تدربوا فيه وحولوا

---

(1) جريدة اللواء اللبنانية، 6/ 1/ 2000.

إلى المحاكم ووجهت الاتهامات إلى 120 شخصًا، بينهم العشرات غيابيًا، بسبب صلتهم باشتباكات الضنية. ووفقًا للائحة الاتهام وجهت إلى 28 شخصًا منهم تهمة المشاركة في الاشتباكات المسلحة، قتل منهم خلال الاشتباكات سبعة. وثمة مجموعة أخرى وجهت إليها الاتهامات تضم ما عرف بمجموعة المساندة في القتال ضد الجيش في جرود الضنية، المجموعة الأخرى الثالثة عرفت بأنها «مجموعة المراكز القيادية في العصابة المسلحة»، وذكر الاتهام أنها تضم 13 عضوًا. المجموعة الأخيرة التي شملها الاتهام هي المجموعة التي تلقت تدريبًا على السلاح ولم تشارك في الاشتباكات.

تربط لائحة الاتهام بين جماعة أبي عائشة وجماعة عصبة الأنصار، المصنفة دوليًا على لائحة الإرهاب لدى الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الأميركية، والاتهام يحدد أن العصبة قدمت دعمًا معنويًا وماديًا في صيغة أسلحة وأفراد إلى جماعة الضنية.

لم يتح لجماعة أبي عائشة الوقت الكافي لبلورة طرح فكري وفقهي خاص، ربما كان الأمر يعود إلى أن هذا الطرح متوافر بالسلفية الجهادية والطروحات القاعدية؛ بل إن تسمية هذه المجموعة بـ«جماعة الضنية» هي تسمية أمنية، فغالبية العناصر ليسوا من منطقة الضنية؛ بل من طرابلس وضواحيها، وقد ثبت في ما بعد وجود تواصل تنظيمي بين هذه الجماعة ومجموعة القرعون في البقاع الغربي، وأن الجميع ليسوا أكثر من مجموعات محلية لشبكة أوسع تنتمي إلى التيار السلفي الجهادي كانت في طريقها إلى بلورة قواعد راسخة لها في بعض الهوامش المحلية. تعددت الأسماء التي أطلقت على هذه المجموعة من «جماعة الضنية» إلى «جماعة التكفير والهجرة»، إلا أن الثابت أن أبا عائشة لم يعلن عن أي اسم لهذه المجموعة، على الرغم من اتصالاته الخارجية الثابتة مع بعض قيادات القاعدة في مراحل سابقة، وعلى الرغم من اتصاله وتنسيقه مع عصبة الأنصار. ويمكن تلمس المنطلقات الفكرية لهذه المجموعة من خلال بعض الكتب التي كانت متداولة بينهم، وأهمها كتاب «القول القاطع في من امتنع عن الشرائع»

والصادر عن الجماعة الإسلامية في مصر التي يتزعمها عمر عبد الرحمن، والكتاب من تأليف عصام دربالة وعاصم عبد المجيد، وفيه اجتهادات تدعو لقتال الأنظمة الكافرة؛ بل تدعو أيضًا لقتال أي طائفة (جماعة) تنطق بالشهادتين فيما لو امتنعت عن قتال هذه الأنظمة أو أعانتها في الحكم. ويتضمن الكتاب الأدلة الشرعية التي يعتبرها كافية للقيام بالجهاد[1].

عمل أبو عائشة على تجميع العناصر اللبنانية العائدة من أفغانستان والتي تمتلك خبرة أمنية وعسكرية لتشكيل مجلس الشورى لجماعته، وهو لم يحصر نطاق عمله في الشمال؛ بل توسع نحو بيروت والبقاع الغربي، ويفيد القرار الاتهامي[2] الصادر بخصوص هذه القضية أن خلاصة الاتصالات والجهود التي بذلها أبو عائشة لتشكيل تنظيمه أسفرت عن تشكيل مجلس شورى للجماعة في الشمال التي لم يحسم تسميتها في ذلك الحين: أبو عائشة أمير الجماعة، عبدالله هزيم نائب الأمير ومسؤول التسلح في الجرود، هلال جعفر مسؤول الأمنيات، جميل حمود مسؤول النشاط الديني واللجنة العلمية التي ضمت أيضًا عمر إيعالي، وعمر صوالحي، وفواز عبيد، وأحمد اليوسف، عمر إيعالي مسؤول التجنيد، أحمد اليوسف مسؤول العمل العسكري والآليات، عبد الحكيم الجزار المسؤول اللوجستي. وقسمت طرابلس إلى خمس مجموعات، وتمّت تسمية أمير على كل مجموعة في المنطقة المحددة (القبة تولاها عبدالله هزيم أولًا ثم بسام يونس، مجموعة أبي سمراء تولاها محمد خالد، مجموعة باب الرمل تولاها فواز النابلسي، ومجموعة التبانة تولاها أحمد ميقاتي ومجموعة الميناء تولاها عمر الصوالحي). أما بيروت فتألفت مجموعتها من ثمانية عناصر هم: خليل عكاوي أميرًا، وإيهاب البنا، وجميل حمود، وهلال جعفر، وحسن نبعة، ومحمد شانوحة، وشادي عطوي، وعلي عبد الهادي. وضمت مجموعة

---

(1) انظر جريدة اللواء (لواء الفيحاء)، 2/ 12/ 1999.

(2) نعتمد نسخة جريدة الحياة 2001 العدد الصادر في 19 سبتمبر.

البقاع محيي الدين وجمال عميص وأحمد أبو غوش ومحمد الحموي وعلي حاتم وأمير المجموعة قاسم ضاهر.

3 ـ كيف تم اختراق البقاع الغربي؟

لا يختلف البقاع الغربي وراشيا عن الشمال في واقع الأمر إلا في بعض الخصوصيات، فهذه المنطقة تتميز بالتنوع الطائفي والمذهبي، ولا وجود لمدينة أساسية فيها؛ بل إن بلداتها قد تتوازى من حيث الحجم كحالة جب جنين وراشيا الوادي وصغبين أو مشغرة والقرعون وسحمر والمرج ومجدل عنجر. ولطالما كانت الجماعات الإسلامية في المنطقة هامشية التأثير ومقتصرة على بعض أتباع الطرق الصوفية، فقد كانت التيارات اليسارية والقومية هي المهيمنة لفترات طويلة. وقد كان اكتشاف وجود صلات بين أبي عائشة ومجموعات من البقاع الغربي أمرًا مفاجئًا للبعض، إلا أن سكان المنطقة كانوا قد بدأوا يلاحظون نموًّا واضحًا لتيارات سلفية لم تعتد عليها المنطقة من قبل.

كانت البداية مع علي حاتم وقاسم ضاهر، الأول كان مع ذويه الذين غادروا لبنان إلى العمل في إفريقيا، والثاني غادر أيضًا إلى كولومبيا، وهناك تفتحت لديهم بدايات الوعي الإسلامي، وتعمقت بعد عودتهما إلى لبنان، سافر بعدها ضاهر إلى كندا وتردد على المركز الإسلامي الكندي في أدمنتون، واشترك في نشاطات عدة منها جمع التبرعات للمجاهدين في البوسنة وكشمير وأفغانستان. في العام 1993 سافر ضاهر إلى بيشاور للقاء حاتم الذي كان هناك وأقنعه بالعودة إلى لبنان. ولدى عودة حاتم سرعان ما زار أبا محجن لمرتين على الأقل، وبرز بينهما تقارب فكري واضح. في العام 1995 تعرف ضاهر على بسام كنج (أبي عائشة) خلال انعقاد المؤتمر الإسلامي العالمي في شيكاغو الأميركية، وبدأ التنسيق المشترك بينهما، وتعمق أكثر إثر عودتها إلى لبنان، واتفقا على ضم مجموعة البقاع التي أخذت تتكون إلى مجموعة الشمال الآخذة في التكون، وأصبح ضاهر

وحاتم أعضاء في مجلس شورى الجماعة، وانفرد ضاهر بمسؤولية إمارة مجموعة البقاع، التي بدا أن مهمتها الأساسية هي تأمين التمويل وشراء الأسلحة من التبرعات التي جمعها ضاهر من كندا وباناما والبرازيل والتي بلغت حوالي 150 ألف دولار.

تمركزت مجموعة البقاع الغربي في بلدة القرعون تحديدًا، وأخذت في التوسع ونشر ثقافة جديدة في البلدات المختلفة؛ بل حاولت أن تسيطر على بعض المساجد، واصطدمت مع أئمتها، لكن انفجار الاشتباكات في الضنية داهمها على عجل، فاعتُقل حوالى ثلاثة عشر من أعضائها على قاعدة أن هؤلاء تدربوا على استعمال السلاح في مخيم الضنية، واكتُشفت في منازل بعضهم مخازن أسلحة ومتفجرات، لكنهم لم يشاركوا في أي اشتباك مع الجيش «لتخفيف» الضغط عن إخوانهم في الضنية، ويقول هؤلاء إن فكرة الاصطدام بالجيش لم تخطر ببالهم، كذلك الحال في ما يتعلق بفكرة قيام دولة إسلامية في لبنان، وادّعَوا أنّ الأسلحة التي كان يتم تخزينها إنما هي لقتال إسرائيل وأميركا[1]. وأفرج القضاء عن غالبية عناصر القرعون وبرّئ أفرادها عدا ضاهر الذي بقي سجينًا حتى صدر العفو العام سنة 2005.

هل كان لهذه المجموعة علاقة بالقاعدة؟! لا شك في أن الثابت هو وجود أكثر من خيط يربط بين ضاهر وحاتم مع أبي محجن وعصبة الأنصار، وأن هؤلاء التقوا في أفغانستان؛ بل إن حاتمًا قاتل هناك قبل أن يقنعه ضاهر بالعودة، وأن الاثنين ارتبطا تنظيميًّا بأبي عائشة، وأن الجميع يشربون من نبع التيار السلفي الجهادي الآخذ في الانتشار بين صفوف الإسلاميين، وهو ما سمح لعناصر قاعدية وجهادية أن تستمر بزرع بذورها في هذه البيئة. وهذا ما حدث فعلًا مع عودة مصطفى رمضان من الدنمارك، وهو بيروتي من أصل كردي ومتزوج من سيدة من مجدل عنجر. عودة مصطفى إلى البلدة ترافقت

(1) حول هذا الموضوع انظر: التحقيق المهمّ لزهير هواري في جريدة السفير، «**الحركات الإسلامية السنيّة**»، ص5.

مع تغيّر في هيئته وطباعه، فقد كان يرتدي ثوبًا «شرعيًا» ويطلق لحية طويلة، ويدعو إلى أفكار تبدأ بتكفير كل من يخالف الدعوة السلفية في البلدة. نجح مصطفى في استقطاب العشرات من أبناء المنطقة، وساعده بذلك مواقع سلفية على الإنترنت، استمد منها هؤلاء المادة الفقهية والأحكام الشرعية في مجادلاتهم، وفي عملية التعبئة والتثقيف للشبان الجدد.

4 ـ الطريق إلى العراق مفتوح وإلى الجنوب مغلق

في هذا الوقت كان النظام في العراق قد سقط على أيدي الأميركيين، وكان مصطفى رمضان أول المبادرين إلى «الخروج إلى الجهاد» فاصطحب معه ابنه الذي لم يكن قد بلغ سن السادسة عشرة في ذلك الوقت ويروي سكان البلدة حكاية رجل يمني يدعى «أبا معاذ» جاء صيف 2003 إلى المنطقة عبر الحدود السورية المجاورة والتقى رمضان، وتولى بعد سفر الأخير إلى العراق نقل شبان منها إلى هناك. تحول رمضان سريعًا إلى نجم من نجوم الجهاد في العراق، وأصبح يعرف بـ«أبي محمد اللبناني»، وهو اسم ذاع صيته في عالم الجهاد ولدى دوائر الأمن العراقية والأميركية، وأصبح من المقربين إلى الزرقاوي حتى قتل مع ابنه أواخر العام 2005. وتفيد المصادر الصحافية أن رمضان تم تجنيده في الدنمارك، حيث كان قريبًا من أصوليين أكراد، وأن علاقته بالزرقاوي نشأت من خلال علاقته مع جماعة «أنصار السنة» الكردية التي يتزعمها الملا كريكار المقيم في النروج. لم يكن «أبو محمد اللبناني» وابنه الوحيدين اللذين استشهدا في العراق من المنطقة. فقد قتل من أبناء البلدة ثلاثة شبان (حسن صوان وعلي الخطيب ومحمد أبو نوح).

وفي الوقت الذي خرج فيه أبو محمد إلى العراق كانت حركة «الخروج إلى الجهاد» ناشطة في البلدة بل في المنطقة بشكل عام، وكانت العملية تجري برعاية أمنية سورية غير معلنة، خاصة وأن المنطقة تتمركز فيها قيادة المخابرات السورية في لبنان. حيث تتم مراقبة كل الأنشطة في عنجر وتصب فيها كل المعلومات من كل لبنان. في هذا الوقت، «وفي خطوة وصفت بأنها

متسرعة، أعلنت السلطات اللبنانية عن كشفها شبكة لتنظيم القاعدة في لبنان تخطط لأعمال من بينها تفجير السفارة الإيطالية في بيروت، ومعظم أعضاء الشبكة هم من بلدة مجدل عنجر. التسرع الذي وصفت به الخطوة مرده إلى الاختلاف في رغبات الأجهزة اللبنانية والسورية. لا يبدو أن الطرف اللبناني أجاد تقدير هذا الاختلاف -على الرغم من التنسيق الكبير بينهما- فقد كان الهدف اللبناني هو السعي إلى ملاقاة الجهود الأميركية في مكافحة الإرهاب، وهو أمر لم تكن لترفضه سوريا، لولا أن على رأس المتهمين هذه المرة إسماعيل الخطيب، الذي توفي تحت التعذيب بعيد اعتقاله، وكان ناشطًا في الجهاد العراقي الذي ترعاه سوريا أو تغض الطرف عنه ولا تحاربه على الأقل. وإعلان الشبكة القاعدية كان سيملي على السلطات اللبنانية فتح محاضر التحقيق أمام أجهزة أمنية غربية قد تتمكن من تحديد نشاط هذه الشبكة في العراق وعلاقتها بالأجهزة الأمنية السورية، فكان أن «توفي» إسماعيل الخطيب في السجن»[1] في ظروف غامضة وبعد تعذيب بدا ظاهرًا على جسده، الأمر الذي استدعى احتجاجًا شعبيًّا صاخبًا وصل إلى حدود الانتفاضة في المنطقة.

يجزم سكان المنطقة بأن قضية السفارة الإيطالية مختلقة، وأن أفراد الشبكة التي أعلنت عنها السلطات اللبنانية لم تكن أكثر من أفراد تخصصوا في نقل وتهريب السلاح والمقاتلين إلى العراق، وأن الأسلحة والمتفجرات التي ضبطت في منازل عدد من أفرادها كانت ستنقل إلى العراق الذي سبق ودخله أفرادها وعادوا منه بمعرفة الأجهزة الأمنية السورية.

5- جيل السلفية الجديد: استهداف المؤسسات الأميركية

وعلى خط مواز كان ثمة جهاديون يشربون من نبع آخر وجدوا أن العدو

---

(1) انظر: التحقيق الذي أعدّه حازم الأمين، «**تكفيريون جاؤوا من أوروبا إلى مجدل عنجر..**»، **الحياة**، 26/ 1/ 2006.

ليس بعيدًا إلى هذه الدرجة، فقد كُشفت خلية محمد الكعكة وأحمد العتر بعد سلسلة تفجيرات طاولت حسب القرار الاتهامي الصادر عن المحكمة العسكرية سلسلة مطاعم الماكدونالدز، والبيتزا هات، والوينرز، والـ(KFC)، وسوبرماركت سبينس في طرابلس وجونية والدورة والمعاملتين. وبناء على ما ورد في القرار الاتهامي، فإن محمد الكعكة كان أول من سعى إلى إنشاء تنظيم يحمل الفكر الجهادي في طرابلس. فقد تعرف على الرقيب أول ناصر العمر في عام 1996 خلال تأديته لخدمة العلم وتوطدت العلاقة بينهما، وعرض الأخير على محمد أن يؤمن له اتصالًا مع بلال خزعل (أبي مهيب) المهاجر في أستراليا والذي يصْدِر من هناك مجلة نداء الإسلام التي تتبنى الفكر السلفي الجهادي. وبالفعل وجدت أعداد من المجلة طريقها إلى طرابلس، وكانت بداية علاقات تحولت إلى تمويل مالي عندما قدم ماهر خزعل شقيق بلال إلى لبنان مقابل القيام بأعمال «جهادية». وبعدما وقعت أحداث الضنية واعتقل منفذوها، التقى محمد الكعكة وأحمد العتر (أبو عبد القادر) الذي كان يلتقي في منزله في طرابلس بمجموعات للتثقيف الديني. وأنشأ الاثنان مع المجموعات التي كانوا يلتقون بها صندوقًا ماليًا للتبرعات لمساعدة أهالي الموقوفين. استمر التمويل من آل خزعل في أستراليا، إلى أن استطاع محمد الكعكة استمالة كافة العناصر التي كانت تدور في فلك أبي عبد القادر والتي سميت بخلية طرابلس، وذلك إثر خلاف وتنافس بينهما حول أسلوب العمل. وحسب القرار الاتهامي اتصل كعكة بخزعل عبر البريد الإلكتروني وأبلغه أن الخلية أصبحت مرتبطة بعصبة الأنصار، وأن أحمد ميقاتي بويع أميرًا عليها بعد أن توسعت وضمت أشخاصًا جددًا منهم خالد العلي، وبدأ بعدها تدريب بعض الشباب على السلاح.

والواقع أن سلسلة التفجيرات التي استهدفت المؤسسات والمطاعم الأميركية بين طرابلس وجونية البيتزا هات وسوبر ماركت سبينس والوينرز والماكدونالدز والـ(KFC) كانت تشير إلى خلية «جهادية» ناشطة، لكن القوى الأمنية لم تستطع أن تضع يدها عليها إلا بعد انفجار الماكدونالدز

الشهير في محلة سد البوشرية (أوتوستراد الدورة) قرب بيروت في يوم 5/ 4/ 2003. حدث يومها انفجار في سيارة رينو 18، إلا أن الانفجار كان خفيفًا ولم ينجم عنه أضرار، وذلك في موقف السيارات التابع للمطعم، خرج على أثره رواد المطعم إلى الخارج وبعد دقيقتين حدث انفجار داخل حمام المطعم أدى إلى سقوط أربعة جرحى. وتبين أن سيارة الرينو كانت مجهزة بـ65 كيلوغرامًا من المواد المتفجرة إلا أنها لم تنفجر بسبب عطل طرأ عليها. وقد توصلت الأجهزة الأمنية من خلال تعقب صاحب السيارة في نهاية المطاف إلى اعتقال صاحبها خالد محمد علي الملقب (أبي الدشم)، واعتقل بتاريخ 3/ 5/ 2003 وبحوزته حزام ناسف ومسدس. وتبين بعدها أن وراء «أبي الدشم» شبكة يديرها محمد كعكة المجند في الجيش اللبناني، الذي يتلقى أوامره من «ابن الشهيد»، وهو يمني الجنسية يعيش داخل مخيم عين الحلوة، وهو مرتبط بتنظيم القاعدة لتنفيذ هذه العملية. اعتقل في هذه العملية 47 شخصًا بينهم مجندان في الجيش اللبناني، وبعضهم ملاحق في ملف أحداث الضنية، وجهت إليهم من قبل القاضي اللبناني رياض طليع وبموجب قرار ظني تهمة الانتماء إلى جمعية إرهابية بقصد ارتكاب الجنايات على الناس والأموال[1].

في هذه القضية خيوط كثيرة تبدأ من أستراليا مع بلال خزعل[2] بدءًا من التواصل مع محمد الكعكة وخلية طرابلس، التي ينتمي غالب أعضائها إلى منطقة باب التبانة، وصولًا إلى مخيم عين الحلوة وعصبة الأنصار، وانتهاء بالشخصية المجهولة «ابن الشهيد اليمني» أحد رموز القاعدة المقيمين في مخيم عين الحلوة الفلسطيني. وكلها خيوط تبين أن بذور الفكر السلفي الجهادي أخذت تجد لها بيئة مناسبة على هوامش المجتمع اللبناني.

---

(1) جريدة **الحياة**، 1 و2 كانون الأول/ ديسمبر 2003، ص15.

(2) الملقب بأبي خزعل وقد أوقف غيابيًا مع شقيقه ماهر في ملف تفجير مطعم الماكدونالدز، ويعتبر أبو خزعل من أوائل الممولين لجماعة القاعدة في لبنان.

منذ مشاركة اللبناني زياد الجراح في عملية 11 سبتمبر/ أيلول 2001 في عملية الطائرات التي دمرت برجي نيويورك بدأت التساؤلات تدور حول مشاركة لبنانيين في أنشطة القاعدة، ومن ذلك الوقت أخذ الفكر السلفي الجهادي يشهد نشاطًا وانتشارًا ملحوظًا في لبنان، وعلى الرغم من انكشاف عدد من الخلايا والشبكات التي لها صلة فكرية أو تنظيمية ما بالقاعدة، بقي الحديث عن وجود «القاعدة» في لبنان ملتبسًا في عصر الوصاية الأمنية السورية التي أمسكت ببعض الملفات الخاصة بالقاعدة وتبادلت المعلومات الأمنية مع مختلف الأجهزة المخابراتية الدولية وخاصة الأميركية منها.

في تلك المرحلة حامت شبهات عدّة حول لبنانيين في مختلف أنحاء العالم، ومنها ملاحقة أميركية للدكتور مازن نجار وصهره سامي العريان في تموز/ يوليو 2002، ومداهمة الشرطة الأرجنتينية لشقة اللبناني حسين فارس في بيونس أيريس في 17 أيلول/ سبتمبر 2002 لتورطه في تفجير «إرهابي» ومصادرة صور لبن لادن من منزله. واعتقال اللبناني دياب أبي جهجه في بلجيكا في 8 تشرين الثاني/ نوفمبر 2002، واعتقال اللبناني محمد كمال الذهبي في أميركا في تموز/ يوليو 2004، وغيرها الإجراءات في العديد من العواصم. مع ذلك بقي كثيرون في لبنان لا يصدقون أن ظاهرة السلفية الجهادية قد وجدت طريقها إليه، خاصة أن اللبنانيين كانوا قلّة بين ما سمي «الأفغان العرب». إلا أن قراءة دقيقة لأحداث السنوات الماضية بدءًا من عصبة الأنصار إلى مجموعة الضنية والقرعون ومجدل عنجر، وصولًا إلى شبكة تفجير المطاعم، ثم ظاهرة «الخروج إلى الجهاد» في العراق، تؤشر على أن المسألة ليست محصورة في ظواهر وحالات «محلية»، وأن القضية أبعد من ذلك، خاصة وأن الأمر بدأ يظهر وكأن ثمة «خلايا نائمة» وأخرى يعاد تشكيلها كلما تم تفكيك إحداها، وهي تتحرك وتنشط حين تدعو الحاجة، خلايا وشبكات أخذت تعتمد لبنان كمحطة عبور ونقطة ارتكاز، وما المجموعة التي كشفت في شهر كانون الثاني/ يناير 2006 والتي عرفت بـ«شبكة الـ13» التي ضمت سوريين وفلسطينيين وسعوديين، إلا دليل واضح

على هذا التحليل الذي يؤشر على وجود جيل جديد من الشبان، وتوجه جديد بين قادة السلفية الجهادية لا يستثني لبنان من نشاطاته، خاصة بعد الانسحاب السوري من لبنان، الذي يمكن أن يوضع في خانة تشجيع هذه الخلايا على التواجد، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. هكذا كانت البدايات التي تكشفت تدريجيًا وبدأت تفصح عن نفسها أكثر في ما بعد.

ستعرف هذه المجموعة في ما بعد بشبكة الـ13، أي شبكة «الأمير» حسن نبعة التي حكي عن ارتباطها باختفاء أحمد أبي عدس المتهم بقراءة شريط التسجيل باغتيال رفيق الحريري رئيس حكومة لبنان. كتُب الكثير عن أعضاء هذه الشبكة ودورها الحقيقي، لكن الذي تفيد به نتائج التحقيق اللبناني أن أعضاء هذه الشبكة الـ32 الموقوفين منهم والفارين، هم أعضاء ينتمون إلى تنظيم القاعدة، وقد شكلوا على الرغم من جنسياتهم المتعددة ـ شبكة هادفة لدعم تحرير العراق من الاحتلال الأميركي، تنسق المجموعة بشكل كامل مع أبي مصعب الزرقاوي، وتحقيقًا لرغبتهم هذه بايعوا أمراء في تنظيم التوحيد والجهاد وذلك قبل مبايعة أبي مصعب لأسامة بن لادن بدايات العام 2005، وقد أقدم هؤلاء الأمراء لاحقًا على تعديل وتحويل مهمة الشبكة وتوجيهها إلى الأنظمة العربية بل إلى بعض الطوائف اللبنانية.

يفيد القرار الظني أنهم اتخذوا من سوريا مقرًّا لهم وتوزعت أدوار أفراد الشبكة بين أمير تمت مبايعته، وممول بالمال والسلاح، ومزور يؤمن المستندات المزيفة، وبين آخرين يقومون بتدريبات عسكرية وأمنية بعد الخبرة التي اكتسبوها من اشتراكهم في معارك في أفغانستان، ومنها التوصيات العائدة إلى كيفية التعامل مع المحققين وتضليلهم في حالات التوقيف، وقد انحصر نشاط بعض المدعى عليهم في لبنان بتجنيد الشباب لصالح القاعدة، واستئجار الشقق التي كانت تسمى «مضافات»، وتخزين العتاد، وتخبئة القادمين من سوريا، أو تأمين البريد الإلكتروني وما شابه، وكذلك

ضبطت مع الموقوفين[1] كمية من البنادق والأسلحة والشرائح الكهربائية والأجهزة اللاسلكية، وجهازا كمبيوتر، وأوراق ومستندات وكتب مختلفة. اللافت أن هذه الشبكة كانت على مستوى عالٍ من الحرفية والتدريب، وقد أدارت عملياتها بين لبنان وسوريا والعراق على مدى سنوات مع أبي مصعب الزرقاوي بقيادة الأمير حسن نبعة دون أي مشاكل تذكر، إلى أن تم اعتقالهم مطلع عام 2006.

وبغض النظر عما أثير عن اعترافات أدلى بها بعض هؤلاء المعتقلين ومن ثم تراجعهم عنها حول انضمام أبي عدس إلى شبكتهم وقيامه بتفجير السيارة المعدة في موكب الرئيس رفيق الحريري، تبقى هذه الشبكة من أخطر شبكات القاعدة وأهمها القاعدة في بلاد الشام التي تم كشفها حتى ذلك الحين، لكنها مع ذلك بقيت تشير إلى أن لبنان أرض نصرة أكثر منه أرض جهاد، وأن الهدف الرئيسي لها نصرة أهل العراق وثورته وتحت هذا العنوان يمكن فعل أشياء أخرى، أطلق سراح الجميع وأمير الشبكة حسن نبعة صار حرًّا طليقًا أواسط 2013 بعد أن قضى فترة سجنه[2] وبعده بأسابيع خرج فيصل أسعد هاشم حسين أكبر، وتبقى قصتهم حلقة في مسار تطور وتوليد الخلايا والشبكات التي تتغذى من بعضها، مستندة إلى رواية «مظلومية أهل السنة والجماعة» التي أصبحت مسلّمة يعتقد بها مضافًا إلى المسلمين السنة، عدد آخر من المحللين المتزايدين من طوائف أخرى أيضًا.

إذن يمكن القول إن الصدام الأول مع السلفية الجهادية في لبنان بدأ باغتيال نزار الحلبي رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش)

---

(1) فؤاد أحمد المصري، مالك محمد نبعة، خضر محمد نبعة، حسن محمد نبعة، جهاد أسعد ضاهر، محمد حسين عبد الرحمن، معين حسين عبد الرحمن، محمد أحمد قوجة، أحمد إبراهيم التويجري، خالد محمد جاسم، فيصل أسعد هاشم حسين.

(2) جريدة الأخبار، الخميس 4 تموز 2013.

عام 1995[1]. تبعه بين 31 كانون الأول/ ديسمبر 1999 و5 كانون الثاني/ يناير 2000 صدامات عنيفة شهدتها منطقة الضنية بين الجيش اللبناني ومجموعة جهادية اتخذت من الجبال مقرًّا لها[2]. وكان هذا أول حادث تتورط فيه منظمة جهادية لم يكن مقرها في مخيم فلسطيني، وقادها لبناني يدعى أبا عائشة كان قد شارك في أفغانستان، بعدها قامت مجموعة أخرى بعدة هجمات ضد سلاسل محلات تجارية أميركية وبريطانية بما في ذلك ماكدونالدز، وذلك انتقامًا للمجموعة السابقة[3].

و ظهر أول نشاط سلفي جهادي ملموس في البقاع مع مصطفى رمضان (المعروف بأبي محمد اللبناني) الذي تحول إلى رمز بين الجهاديين اللبنانيين، والذي كان مقربًا من أبي مصعب الزرقاوي، حيث كان قد شرع في تنظيم شبكته الخاصة مركزًا على تجنيد وتدريب وإرسال المقاتلين إلى العراق[4]، وقد نجح في تصدير العشرات من المتطوعين لمحاربة القوات الأميركية، إلى أن نجحت قوات الأمن اللبنانية عام 2004 في اعتقال حوالي خمسة عشر عضوًا يشتبه بانتمائهم إلى الشبكة. اتهمت المجموعة المعروفة بـ«شبكة اسماعيل الخطيب وأحمد الميقاتي» بشن هجمات ضد السفارات الأجنبية والمباني الرسمية في لبنان[5]. وصولًا إلى خلية ضرب المؤسسات الأميركية (يحي الكعكي)، ومن ثم شبكة الـ13 وأميرها حسن نبعة، وعند البحث والتدقيق سنجد في كل مجموعة أو خلية من هؤلاء أسماء كانت

(1) عبد الغني عماد، **الحركات الإسلامية**، ص221.

(2) النهار، 11 تموز/ يوليو 2000.

(3) عبد الغني عماد، **الحركات الإسلامية**، ص222.

(4) توفي أبو محمد اللبناني مع ابنه وعدد من اللبنانيين من المناطق السنية في البقاع والعراق عام 2005 (صحيفة الحياة، 26 كانون الثاني/ يناير 2006).

(5) الخطيب المتحدر من مجدل عنجر توفي في السجن بعد أسابيع عدّة من اعتقاله. أحمد الميقاتي المولود في طرابلس، كان قد قاتل في الضنية (صحيفة المستقبل، 4 كانون الثاني/ يناير 2005).

مشاركة في أنشطة سابقة أو شهدت تفاصيلها أو كانت إحدى ضحاياها، تلك هي حلقة التغذية الراجعة التي تعتاش عليها الذاكرة «الجهادية».

الفصل الخامس

فتح الإسلام: الهدية الملغومة

إذا سلمنا جدلًا بأن ملف القاعدة في لبنان ملف مسيّس بامتياز، حيث تختلط فيه الوقائع والحيثيات كما النتائج والخلاصات بالكثير من التضخيم والتوظيف أحيانًا، بما يؤدي إلى بلبلة الصورة بحيث لا يعرف متى تكون هذه المجموعات قاعدة أصيلة أو مزيفة، أو تحت السيطرة الأمنية الكاملة، أو يتم توظيفها في أجندات سياسية وإقليمية في مهمات محددة نتيجة اختراقات محددة، كما في حالتي التصدير أو غض النظر عن تمرير المقاتلين إلى العراق، أو في الحالة الأخطر والتي تمثلت بظاهرة «فتح الإسلام» التي كلف تدمير بنيتها عام 2007 مئات القتلى وأدت إلى تدمير مخيم نهر البارد حيث تحصنت المجموعة[1].

---

(1) أفضى الصراع إلى مقتل 450 مدنيًّا وجنديًّا ومقاتلًا (170 جنديًّا و220 مقاتلًا و60 مدنيًّا) إسلاميًّا وتدمير المخيم الفلسطيني والمناطق المحيطة به، وترحيل ما يقارب 6000 أسرة وخسائر اقتصادية هائلة وتدمير 80 بالمئة من المنازل.
انظر: تقريرًا قدمته الحكومة اللبنانية في مؤتمر المانحين في فيينا بتاريخ 23 حزيران/ يونيو 2008 «A common challenge, a shared responsibilities»، وهو منشور في الدراسة التي أعدتها crisis group عن الطائفة السنية وتيار المستقبل. لمزيد من التفصيل حول ملف القاعدة والسلفية الجهادية في لبنان انظر: الباب المخصص لهذا الموضوع القسم الخاص من الموسوعة (**الحركات الإسلامية في الوطن العربي**).

لا شك في أنّ ظروف تأسيس ونشأة «فتح الإسلام» غامضة، وما يزيدها غموضًا والتباسًا هو هوية مؤسسها وهوية بعض من عُرف من قيادييها؛ فهذا التنظيم لم يهبط على مخيم نهر البارد من السماء؛ بل توافرت له حاضنة وتسهيلات لوجستية، داخل المخيم وعبر الحدود. وهو استولى -في ما يشبه حفلة «التسلم والتسليم»- على مواقع «فتح الانتفاضة» ومستودعاتها ومكاتبها التي عجز أبو عمار طوال حياته ومنذ العام 1983 عن استعادتها إثْر الانشقاق المدعوم سوريًا والذي قاده حينها أبو موسى وأبو خالد العملة، وهكذا ظهر شاكر العبسي في طرفة عين بعد أن أُطلق سراحه من سجن المزة ومعه عشرات المسلحين ليتنقل بسهولة بين قواعد «فتح الانتفاضة»، وليستولي بعدها على مخيم نهر البارد كله انطلاقًا من مخيم البداوي، دون أي معركة جدية.

في الواقع لا أحد يعلم لماذا أطلق سراح العبسي، المتهم بالمشاركة في اغتيال الديبلوماسي الأميركي لورنس فولي في الأردن (28 تشرين الأول 2002) التي أعدم فيها الليبي سالم سعد بن صويد، والأردني ياسر فتحي فريحات، وحوكم فيها أبو مصعب الزرقاوي وشاكر العبسي غيابيًا، وصدر بحقهما حكم بالإعدام في الأردن. حينها اتهمت السلطات الأردنية المخابرات السورية بتقديم الملجإ والمساندة لمنفذي الجريمة. وإذا كان لا أحد يعلم ماهية الأسباب الحقيقية، فإن أبا خالد العملة، الأب الروحي لشاكر العبسي والرجل الثاني في فتح الانتفاضة وقائده التنظيمي، يعلم ماهيتها، ولا يوجد أي تفسير منطقي لاعتقاله وإدخاله إلى السجن في سوريا في سيناريو بائس قيل فيه إنه كان يحضر لانشقاق مزعوم عن «فتح الانتفاضة»، في الوقت الذي أطلق فيه العبسي،كأن هذا السيناريو لم يجد توقيتًا له إلا بعد أن فعل العبسي فعلته.

هذه النشأة الملتبسة لـ«فتح الإسلام»، والمشتبه بخلفيتها المخابراتية، يرافقها التباس وشبهة في الخطاب والممارسة والتوقيت لهذا التنظيم تجعل الموضوع برمته موضع شك، ومهما قيل عن العرب الذين تم

تجنيدهم في التنظيم، فالواقع يقول إن شبكات توصيل المقاتلين عبر الأراضي السورية إلى العراق كان تتم في أغلب الحالات بالتنسيق أو بالتسهيل السوري الرسمي؛ بل إن بعض هذه الشبكات عمل في ظلّ رعاية رسمية ومخابراتية، وقد كشفت التحقيقات أنه كان يتم توظيف حماسة بعض هؤلاء الشبان في قضايا لا علاقة لها بالجهاد، وقد تراجع بعضهم بعد استشارة بعض المشايخ، وأوقف بعضهم على بعض المعابر الحدودية في رحلة العودة(1).

لم يكن الهدف من ولادة هذا التنظيم التخطيط للخروج باتجاه العراق، فهذه المسألة كانت ولا تزال تتم على قدم وساق، فثمة الآلاف من المقاتلين والاستشهاديين الذين وجدوا طريقهم إلى العراق قبل «فتح الإسلام» بسنوات، أما الطريق إلى فلسطين فلم تكن في يوم من الأيام أولويات التيارات السلفية الجهادية. ربما يمكن القول إن الهدف كان هو التخلص من الفائض الذي كان يريد التوجه إلى العراق واستخدامه في الصراع الداخلي اللبناني، فقد نجح التنظيم خلال الفترة الوجيزة التي أتيح له فيها العمل بتشكيل آلية منتظمة للتجنيد في الخارج وأخرى مماثلة في الداخل، وبالفعل وقع في الفخ العشرات من الشباب اليمني والسعودي والتونسي فضلاً عن الفلسطيني واللبناني والسوري(2).

---

(1) انظر: **القرار الظني** وشهادة نبيل رحيم، (ص 133) يروي فيها قصة الوفد الذي جاء من القاعدة لاختبار انتماء العبسي إلى السلفية الجهادية والرسالة السلبية التي أرسلها في هذا المجال حيث يؤكد بالنتيجة أن المبايعة لم تحصل.

(2) انظر: **القرار الظني**، (ص 141) يذكر القرار الظني: لجأت جماعة فتح الإسلام لتضخيم حجم عديدها إلى مهربيــــن أتوا بالمجندين عبر الحدود عن طريق التهريب خلسة، أو عبر المعابر القانونية المعتمدة وإلى المنسقين الذين كانوا يؤمنون الطريق إلى الوافدين عبر أشخاص يتواجدون في بلادهم الأم لا يعرفهم سوى المنسق والشخص الذي تم الاتصال به والذي نوى الخروج أو الهجرة من بلد المنشإ للجهاد. غالبًا ما كان يتم التجنيد في أثناء اللقاءات التي كانت تتم داخل المساجد أو في مدارس تعليم الدين والفقه وفي معظم الأحيان تتم نفقات السفر على عاتق المجند الذي يطلب منه الإتيان بما ادخر لتمويل إقامته وقد عرف =

ويقـدر عديـد أفـراد مقاتلي فتح الإسـلام بحـوالي 500 مقـاتل.

الخروج من المخيم كان في اتجاه طرابلس، وتمثل بالجهد المكثف الذي بذله العبسي من خلال بعض اللبنانيين كشهاب القدور (أبي هريرة)، صاحب التجربة السابقة مع «عصبة الأنصار»، وصدام ديب الذي كان موقوفًا في السجون السورية وأطلق سراحه بعد تدخل شخصي من قيادي إسلامي طرابلسي مقرب من سوريا، وذلك قبل شهور من انفجار الأحداث الأخيرة، وعبر اتصالات وحوارات فتحت مع جهات سلفية عدة.

والـواقـع أنـه بذلت جهود منهجية ومنظمة لاختراق الساحة السنية الطرابلسية واللبنانية عمومًا، والبيئة السلفية الناشطة فيها خصوصًا. وكان هؤلاء قد أجروا سلسلة اتصالات لتشغيل خلايا مختلف أحياء طرابلس والشمال، مستخدمين خطابًا تعبويًّا يستثمر في مقولة «مظلومية أهل السنة في لبنان»، كالقول «إنّه لم يكن يسمح لهم بالتسلح أثناء الوجود السوري، واليوم تقوم السلطة الحالية بعدم السماح لهم بالتسلح أسوة بغيرهم من الشيعة»[1].

هذا النوع من الخطاب الشفهي يستهوي الشبان السلفيين، ويتغذى من حالة الاصطفاف المذهبي والشحن الطائفي المصاحبين للصراعات

= من المنسقيـن كل من المدعى عليهـم صالح النهدي الملقب بأبي رتاج الذي نسق الطريق للسعوديين وعادل عبد الصادق محمد الرحماني الملقب بأبي بصير التونسي ومحمود البشير عبد الله شواط الملقب بأبي شيماء التونسي التزما تأمين التونسيين وفيصل إسماعيل العقلي الملقب بأبي شعيب وياسين شرايش الملقب بأبي الحارث الشرعي للجزائريين وأمجاد أحمد سعيد أحمد الملقب بأبي الوليد اليمني لليمنيين والروس وشهاب خضر القدور الملقب بأبي هريرة للبنانيين ومحمد أحمد طيورة الملقب بأبي الليث ومحمود إبراهيم منغاني الملقب بأبي اليمان وبأبي سنان وأبي الولاء للسوريين والفلسطينيين.

(1) انظر: **مدونة فتح الإسلام** على الرابط:

http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:0_K6wK6ZtKIJ:fateh-alislam.blogspot.com/p/blog-page_3747.html+&cd=9&hl=ar&ct=clnk&gl=lb.

السياسية في لبنان، والبيئة السياسية في الشمال مؤاتية لهذه التيارات، خاصة إذا ما تجنبت الاصطدام بـ«تيار المستقبل» وثقل تمثيله الشعبي في الشارع السني، ويمكنها أن تصبح مؤاتية أكثر إذا ما ادعت هذه حرصًا زائدًا على السنّة في لبنان، أو حرصًا مفتعلًا، كما تفعل «فتح الإسلام»، لتوظيف ذلك في سيناريوات داخلية، كما في جريمة عين علق التي استهدفت مدنيين من الطائفة المسيحية[1].

استمرت المعارك والحصار على المقاتلين داخل مخيم نهر البارد ما يزيد عن ثلاثة أشهر؛ إذ بدأت الشرارة الأولى في 20 أيار2007 مع مداهمة شقة في شارع المئتين في طرابلس، لتنفجر الاشتباكات بعدها حول محيط المخيم، حيث هوجمت نقط حماية للجيش اللبناني وقتل من فيها، وكانت هذه العملية علامة على افتتاح المعركة الكبيرة التي لم تتوقف إلا في 2 أيلول 2007، حيث حوصر من تبقى من القاتلين في أحد أحياء المخيم ليتمكنوا فجأة بغدها من الفرار وكسر طوق الحصار، ولكن بثمن مرتفع.

أما كيفية تمكن من بقي من المحاصرين من عناصر «فتح الإسلام» من الفرار فقد بقي لغزًا، حيث نجا العشرات في عملية الفرار الكبير، بينما قتل ما يزيد على الأربعين، وكأن ما حدث كمين أكثر مما هو عملية فرار! وقد قيل الكثير عنها منذ النشأة الملتبسة إلى الفرار الأكثر التباسًا، وفضلًا عن الاختفاء المريب لمؤسسه وأغلب قياداته في ما بعد! هذا عدا عن موقف تنظيم القاعدة الذي وإن كان من الواضح أنه لم يتبن تنظيم فتح الإسلام ولا تقبل بيعته، ولم يعلق على ما حدث، إلا أن العديد من مقاتلي القاعدة كانوا قد علقوا بالفخ، ثم ـوهذا هو الأهم ـ ما هي حقيقة الأهداف التي كان تنظيم فتح الإسلام يريد تحقيقها في لبنان؟

(1) انظر: جريدة الأخبار في 14 آذار 2007 على الرابط:
http://www.al-akhbar.com/node/150502.

الفصل السادس

كتائب عبد الله عزام: على خط الموت

تعتمد فصائل وتشكيلات جهادية عدّة تسمية «عبد الله عزام»، علمًا أن الرجل كان ينتمي لجماعة الإخوان المسلمين، لكنه من القادة الملهمين والرعيل الأول للجهاد الأفغاني عام 1980، قبل أسامة بن لادن، وهو فلسطيني يحمل الجنسية الأردنية، وتوجه إلى القتال بعد سنة واحدة على دخول الجيش الأحمر إلى أفغانستان. لذا كان لعبد الله عزام، الذي اغتيل عام 1989 في ظروف غامضة، احترام وتقدير كبيران في الأوساط الجهادية منذ ذلك الحين، وهو ما أدى إلى تسمية كتائب وفصائل عدّة باسمه.

لذلك ليس مستغربًا أن تحمل اسمه العديد من الكتائب، ما يعنينا ذلك الفصيل الذي عرف بقيادة السعودي صالح القرعاوي عام 2004 في العراق، عندما كان القرعاوي يقاتل إلى جانب أبي مصعب الزرقاوي في معركتي الفلوجة الشهيرتين ضد الأمريكان. إلا أن مصادر مطلعة عدّة تؤكد أنه حتى لو كانت جذور كتائب عبد الله عزام المذكورة تمتد إلى هذه الحقبة، فإن التنظيم بحلته الحالية قد تم تشكيله من قبل القرعاوي عام 2009، الذي يتهمه بعضٌ بالتواطؤ مع طهران التي أمنت له ملاذًا آمنًا لعدة سنوات في ما مضى.

بدأت الكتائب عملياتها العسكرية في سنة 2004 بثلاثة تفجيرات في منتجع طابا وشاطئ نويبع وشرم الشيخ المصريين، واتهمت الكتائب بتنفيذ العديد من الهجمات في لبنان والمنطقة، وإطلاق صواريخ الكاتيوشا على

إسرائيل في مناسبات عدّة، وكذلك استهداف ناقلة نفط يابانية قرب سواحل الإمارات، وتفجير السفارة الإيرانية ببيروت في نوفمبر/ تشرين الثاني 2013.

لا يعتبر تنظيم «كتائب عبد الله عزام» أحد فروع القاعدة «رسميًّا» على الرغم من كل الضجة المثارة حوله والمتعلقة بأسماء كوادره السعوديين، ومقارنة بتبني «تنظيم القاعدة» لجبهة النصرة في سوريا أو «القاعدة في بلاد الرافدين» في العراق، فالكتائب في هذه الحالة تنظيم أو تشكيل أمني لا مكان له في الهيكلية المعتمدة من القاعدة، مع أنه يتماهى مع أسلوب القاعدة في تنفيذ عملياته، دون وجود أي رابط رسمي كعادة القاعدة في طلب «البيعة» من المجموعات التي تريد الالتحاق بمنهجها.

تحتل الكتائب اليوم واجهة الأحداث بعد موت أميرها السعودي ماجد الماجد بأسراره وأهداف تنظيمه، وقد سبق ذلك أن اختلف عمل القاعدة كثيرًا منذ حرب أفغانستان وانطلاقته في العام 1998، إلى اغتيال بن لادن المؤسس والرمز، فهي أصبحت مع التشديد أكثر على الفكرة بحكم التطورات ومقتضيات عولمة مفهوم «الجهاد».

يعتبر بعضٌ أن الشيخ السعودي حمد بن عقلة الشعيبي، هو المنظّر الفعلي لفكرة تأسيس كتائب عبدالله عزام، ومن يقرأ للشيخ حمد لن يستغرب هذا الأمر، فقد كان من أصحاب الرأي المتشدد في مواجهة الرافضين للجهاد وإقامة الدولة الإسلامية[1]، معتبرًا إياهم مرجئة العصر. ولعل المفاجئ أن ماجد الماجد لم يكن من المؤسسين فقد كان منضويًا في «كتائب الحرمين» داخل السعودية قبل أن يغادرها إلى أفغانستان والتقى هناك بالقرعاوي.

تأثير صالح القرعاوي بدا أساسيًّا في تنظيم كتائب عبد الله عزام، وهو الذي تعرّف إلى الماجد في مخيمات التدريب في وزيرستان، والأخير هو

---

(1) انظر على سبيل المثال: بعضًا من آرائه بين طلبته ومريديه

http://www.al-oglaa.com/?section=subject&SubjectID=21.

صاحب نظرية استغلال المخيمات الفلسطينية في جنوب لبنان كمركز مفترض، وذلك بعد فشل تجربتهم في صحراء سيناء في مصر، حيث أعلنت الكتائب مسؤوليتها عن سلسلة عمليات خجولة تتمثل بإطلاق صواريخ جرى تنفيذها بطريقة بدائية.

إلا أن الانقسام والاصطفاف اللبناني بعد الخروج السوري من لبنان، واغتيال الرئيس الحريري، أعاد الاهتمام بلبنان من خلال سلسلة المقابلات والبيانات التي أصدرها صالح القرعاوي، القائد الميداني في كتائب عبد الله عزام التي تشرف على عمل سرايا زياد الجراح المسؤولة عن ثلاث عمليات في جنوب لبنان، وقد نشرت نصوصها كاملة على موقع الفجر المعتمد من تنظيم القاعدة. الجديد في هذه البيانات أنها تعتبر أن الجيش اللبناني «يكيل بمكيالين، وهو يعامل أهل السنة في لبنان بالبطش والقتل والتعذيب والسجن والقهر، فالجيش خاضع للنفوذ الشيعي المتمثل في حركتي أمل وحزب الله برعاية سوريّة إيرانية...»، وتصريحات صالح القرعاوي تحمل نبرة حادة تخلص إلى اتهام حزب الله؛ بل والشيعة في لبنان بالنفاق و«التقية»، فهم يظهرون عداوتهم لإسرائيل، لكنهم عمليًّا تحولوا إلى حرس حدود لليهود[1].

يتضح أن النقطة الأساسية في منظور كتائب عبد الله عزام أصبحت تتمثل في الاعتراض الشديد على ما يدّعون أنّه عقبات وموانع رفعت بوجههم من قبل حزب الله والجيش ومن قوات الطوارئ الدولية للقيام بعمليات جهادية انطلاقًا من الجنوب اللبناني، لذلك قامت بعدة عمليات إطلاق صواريخ كاتيوشا قصيرة المدى على دفعات عدّة، في إطار ما دعته «خرق الحصون» (وهي عمليات وقعت ما بين 2008-2010) وهي عمليات أعلنت فيها قدرتها على خرق هذه الحصون للقوى الثلاث التي تحمي حدود إسرائيل.

---

(1) انظر: جريدة الأخبار اللبنانية (6 نيسان/ أبريل 2010).

تابعت كتائب عبد الله عزام على لسان القرعاوي سلسلة بياناتها تحت عنوان «لنستبين» وصدر منها ثلاثة، الأول تحت عنوان «الجيش اللبناني»، والثاني «كلمة إلى طوائف لبنان»، والثالث «غوانتنامو لبنان: رومية...»[1]. وفيها هذا الخطاب الحاد الذي يتناغم مع روح الاصطفافات والانقسامات المذهبية في الساحة اللبنانية بشكل أكثر حدّةً.

صالح القرعاوي كان على قائمة الإرهابيين الـ85 المطلوبين للسلطات السعودية، إلى أن تم تسليمه للرياض بعد إصابته إصابة بليغة في وزيرستان أواسط العام 2011 على الأرجح. المعلومات حول طريقة التسليم غير مؤكدة، لكن قيل إن إصابته البليغة أدت إلى بتر قدميه وإحدى يديه وفقدانه إحدى عينيه، بحيث لم يعد ممكنًا استكمال علاجه ضمن الإمكانيات التي تملكها قيادة المجاهدين في وزيرستان، لذلك جرى ترتيب صفقة يتم تسليمه بموجبها إلى المملكة لاستكمال علاجه[2]، وقد اختير السعودي ماجد محمد الماجد، وهو أيضًا على لائحة الـ85 السعودية، أميرًا على الكتائب بعده[3].

عمليًا حاول ماجد الماجد، النفاذ إلى الداخل اللبناني عبر استغلال تنظيم فتح الإسلام في العام 2007، وكان حينها المسؤول العسكري للتنظيم، مكث في طرابلس أيامًا عدّة حاول خلالها التواصل مع أكثر من جهة سلفية لبنانية في سبيل بناء تنظيم جهادي خاص بالساحة اللبنانية. في هذا الوقت كانت أوضاع صالح القرعاوي الصحية تتدهور، وبعد مبايعة ماجد الماجد أميرًا للتنظيم برزت أسماء مثل محمد توفيق طه (فلسطيني)، وأسامة الشهابي

---

(1) انظر الموقع الآتي:

http://arabic.cnn.com/2010/middle_east/4/4/saleh.qaeda/index.html.

(2) انظر: تغريدات السياسي المتقاعد التي تعتبر في أوساط عدّة على درجة عالية من المصداقية على صفحته في التويتر وعلى الرابط:

http://www.muslm.org/vb/showthread.php?510158.

(3) انظر: الخبر المنشور في الحياة الأحد، 1 تموز2012.

(فلسطيني)، كما انضم إلى الجماعة عبد الغني جوهر من بقايا تنظيم فتح الإسلام وذلك في العام 2012.

في ما يخص الأوضاع في سوريا، من اللافت الإشارة إلى أن الكتائب كانت من دعاة التظاهر السلمي وضد حمل السلاح لإسقاط نظام بشار الأسد في بدايات الحراك السوري. إلا أنه ما لبث أن تغير الموقف هذا بالدعوة إلى الجهاد في سوريا. دخلت كتائب عبد الله عزام المعترك السوري أواخر عام 2011 بطريقة خجولة عبر إرسال عدد من المقاتلين الفلسطينيين من مخيمات لبنان للقتال إلى جانب فصائل المعارضة المسلحة السورية. وبرز اسمها عندما اتهمها النظام السوري بالوقوف وراء أول تفجير ضرب العاصمة السورية دمشق في ديسمبر 2011. إلا أن الكتائب ما لبثت أن نفت علاقتها بالتفجير المذكور متهمة النظام السوري به. مع العلم أن ماجد الماجد ولدى دعوته للجهاد في سوريا كان قد دعا إلى المحافظة على النسيج الاجتماعي للبلاد وإلى عدم التعرض للأقليات مع التركيز على الأهداف العسكرية، بهدف تأمين الدعم الشعبي والحاضنة الآمنة التي تضمن الاستمرارية. وهذا ما عاد وعممه ونصح به أبو محمد الجولاني، المسؤول العام لجبهة النصرة لأهل الشام. والهدف من ذلك هو عدم تكرار الأخطاء التي ارتكبت في العراق وأدت إلى نفور الحاضنة السنية وبروز الصحوات. في أيلول 2013 صدرت رسالة «نُصرتِ يا شام» بصوت ماجد الماجد وكانت إيذانًا بدخول التنظيم المعركة إلى جانب التنظيمات الأخرى في سوريا، وأعلن معاداة إيران وحزب الله وضرب مصالحهما.

لعل تفجير السفارة الإيرانية[1] في بيروت هو العملية الأبرز، فقد سارع المتحدث الإعلامي الشيخ سراج الدين زريقات إلى إعلان مسؤولية التنظيم

---

(1) وقع التفجير في 19 تشرين الثاني 2013 وأسفر عن مقتل ما يقرب من 23 شخصًا من المدنيين وجرح حوالي 160 وتبين أنه انفجار مزدوج قام به انتحاريان أحدهما لبناني من مدينة صيدا يدعى معين أبا ظهر والثاني فلسطيني مقيم في لبنان يدعى عدنان محمد.

عنها، مما أحدث مفاجأة مزدوجة بانضمام زريقات للتنظيم وانطلاق العمليات الانتحارية في لبنان، ومن ثم تجنيد لبنانيين لتفجير أهداف لبنانية ولمواجهة أهداف إيرانية وأهداف لحزب الله في لبنان، كان هذا تطورًا لافتًا في مسار المواجهة الدائرة في الكواليس الأمنية والمخابراتية.

في هذه الحقبة بالذات بدا أن المنافسة التي كانت قائمة في الظل بين كتائب عبد الله عزام وجبهة النصرة على من سيكون ذراع القاعدة في سوريا، قد حسمت لصالح النصرة، علمًا أن التنظيم كان يبحث عن استحداث وجه جديد له على أرض المعركة السورية كفيل بتغيير صورة الحقبة العراقية والاقتتال السني - الشيعي الذي كان في أولويات أبي مصعب الزرقاوي، خلافًا لرأي قيادة القاعدة آنذاك. كانت جبهة النصرة الأكثر فعالية على الأرض متلقية دعمًا مطلقًا من الدولة الإسلامية ومن أميرها أبي بكر البغدادي في البدايات، إلا أنه عندما وصلت جبهة النصرة في سوريا إلى مرحلة التمكين، قرر البغدادي الإعلان عن أن الجبهة ذراع للدولة، وأن الجولاني جندي من جنودها وأعلن عن حل التنظيمين ودمجهما تحت لواء الدولة الإسلامية في العراق والشام. رفض الجولاني الدمج وأعاد بيعته لأيمن الظواهري ولتنظيم القاعدة، ولم يتأخر الظواهري في تعميم وإعلان أن الممثل الوحيد للتنظيم في سوريا هو جبهة النصرة، طالبًا من الدولة الإسلامية ومن البغدادي العودة إلى الساحة العراقية، علمًا أن الدولة الإسلامية في العراق والشام كانت قد تمددت فعلًا إلى مناطق بعيدة جدًّا عن العراق.

لا بد من التذكير بتلك الوقائع التاريخية وإن بشكل مقتضب؛ لأن قرار الظواهري هذا أعاد فتح المجال أمام كتائب عبد الله عزام التي تطمع بالساحة اللبنانية التي كانت أرض نصرة ولم تتحول بعد إلى أرض جهاد. ما قد يفسر الهجوم الذي استهدف السفارة الإيرانية في بيروت في هذا التوقيت بالذات، علمًا أن كتائب عبد الله عزام لا تعتبر حتى تلك الساعة منتمية لتنظيم القاعدة؛ بل تعد مقربة منه ومن فكره، وان كانت من صميم التيار السلفي الجهادي.

اعتقل ماجد الماجد من قبل مخابرات الجيش اللبناني أثناء تلقيه العلاج في أحد مستشفيات بيروت، ولم يطل الأمر حتى أعلن عن وفاته في 5/ 1/ 2014، الضربة الموجعة الثانية التي تلقتها الكتائب تمثلت باعتقال أحد أبرز قياداتها الأمنية الميدانية في بيروت (نعيم عباس)، الذي ارتبط اسمه بمعظم العمليات الانتحارية[1] التي استهدفت الضاحية الجنوبية ومراكز لحزب الله والسفارة الإيرانية[2] خلال العامين 2013 و2014. إلا أن الكتائب أعلنت الشيخ سراج الدين زريقات[3] ناطقًا رسميًّا باسمها ثم أميرًا عامًّا عليها، وزريقات هو رجل دين لبناني، كان يقطن في الطريق الجديدة ويعمل في مجال التسجيلات الدينية والدعوة، وقد اعتقل لفترة من قبل مخابرات الجيش اللبناني قبل أن يطلق سراحه ويبتعد عن الأنظار معلنًا انتماءه إلى تنظيم القاعدة، وقد ظهر زريقات في تسجيل ڤيديو بث عبر «يوتيوب» منذ سنة وشهرين، قبل هذه الإطلالة يهاجم فيه «حزب الله» والنظام السوري وإيران.

وكان زريقات هو الذي أعلن في تغريداته عن أن «كتائب عبد الله عزام -سرايا الحسين بن علي (رضي الله عنهما)- تقف خلف غزوة السفارة الإيرانية في بيروت، «وأضاف أن «غزوة السفارة الإيرانية في بيروت هي عملية استشهادية مزدوجة لبطلين من أبطال أهل السنة في لبنان»[4].

---

(1) بعض مما نشرته الصحافة اللبنانية عن اعترافات نعيم عباس يشير إلى مسؤوليته في التخطيط والإعداد لعدد من التفجيرات ومنها التفجير الانتحاري أمام تعاونية بئر العبد في تموز 2013، ثم تفجير الرويس في 10-8-2013 وتفجير الشارع العريض بالضاحية في كانون الثاني 2014، أيضا تفجير حارة حريك في 3 شباط 2014 وغيرها. انظر الرابط:

http://www.almanar.com.lb/adetails.php?eid=760879.

(2) تم الاعتقال بتاريخ 12-2-2014 انظر الرابط:

http://www.annahar.com/article/107645-.

(3) من هو الشيخ سراج الدين زريقات؟ بقلم رضوان مرتضى:

http://www.al-akhbar.com/node/105794.

(4) انظر الرابط:

http://www.annahar.com/article/84953.

تكشف المعلومات أن عددًا من عناصر الكتائب قد اخترقوا جماعة الأسير والتحقوا بها لتوفير غطاء لحركتهم، وهذا ما يُفسّر ارتباط أسماء الشبّان الذين نفّذوا هجمات انتحارية داخل لبنان بالأسير في وقت سابق، وتذكر بعض المعلومات أن الضربات القاسية التي تلقتها الكتائب واحدة تلو الأخرى، والتي بدأت بتوقيف أميرها الشيخ السعودي ماجد الماجد الذي ما لبث أن توفي في المستشفى. ثم أُتبعت بسلسلة توقيفات أنهكت بنية التنظيم الأساسية، فأوقف بعد الماجد جمال الدفتردار المسؤول الشرعي للكتائب[1]، ثم بلال كايد الذي تنقل المعلومات أنه كان خبير متفجرات. وكانت إحدى أبرز النكسات كما تؤكد هذه المعلومات انشقاق نعيم عباس عنها، قبل اعتقاله بعدة أشهر، علمًا بأن الأخير ترك صفوف التنظيم بسبب خلاف مع الشيخ توفيق طه واعتراضه على تولية الشيخ سراج الدين زريقات مركزًا قياديًّا في التنظيم، وهو لا يستحق ذلك بنظره.

كذلك تعرّضت الكتائب لضربة قوية في معركة عرسال مع الجيش اللبناني، وتحديدًا في ثكنة الـ83، حيث خسرت ثلاثة من أبرز كوادرها، أحدهما يدعى «أبا إلياس العرسالي»، والثاني من آل حميد وأبا حسن الفلسطيني. وبحسب المعلومات، كان هؤلاء مكلّفين من زريقات شخصيًّا في مجال التخطيط الأمني وإعداد كوادر التنظيم عسكريًّا[2].

مضافًا إلى ما سبق، أصيب التنظيم بنزف داخلي تمثّل بهجرة عناصر منه إلى جبهة النصرة والدولة الإسلامية. وكان من أبرز هؤلاء، نعيم عباس ويوسف شبايطة وأحمد طه ووسيم نعيم. وهؤلاء، بحسب المصادر، تركوا الكتائب والتحقوا بالدولة أو بجبهة النصرة، علمًا أن ثمة من يقول إن نعيم

---

(1) انظر الرابط الآتي يتضمن بعض اعترافاته:

http://www.elnashra.com/news/show/730447.

(2) انظر الرابط:

http://www.elnashra.com/news/show/776072/.

عباس كان متعهّدًا يعمل لدى كلا التنظيمين (النصرة والدولة) دون أن يبايع أيًّا منهما. وقد ذاع صيت أحمد طه الذي كان يحمل لقب (أبي الوليد) قبل أن يستبدله بلقب (أبي حسن الفلسطيني) بعد تولّيه إمارة (الدولة) في القلمون. وقد كان طه في بداياته ناشطًا مع كتائب عبد الله عزام، إلى جانب نعيم عباس قبل أن يتركا التنظيم في فترتين متقاربتين. قُتل أحمد طه في بداية أحداث عرسال، أما يوسف شبايطة، فلا يزال ناشطًا في مخيم عين الحلوة، علمًا بأنه رفيق درب نعيم عباس، وقد عملا معًا. ويبرز إلى جانب شبايطة في مخيم عين الحلوة، رامي ورد وأحمد العابد وعبد الرحمن حيدر[1].

والواقع أن الرسالة الأخيرة التي أطلقها سراج الدين زريقات[2]، باسم «كتائب عبد الله عزام» تضمنت توجهًا جديدًا يُراد اعتماده كخطة عمل في المرحلة المقبلة، فقد دعا في رسالته إلى تحييد الأجهزة الأمنية والتركيز على ضرب «حزب الله»، مشدّدًا على أنّ المعركة الأساس في لبنان هي مع هذا الحزب.

يدرك زريقات أكثر من غيره بأنّ التعامل مع الأجهزة الأمنية الرسمية، على أساس أنها عدو لن يجد أذنًا صاغية بسرعة وليس له بيئة حاضنة في الوقت الحالي، وهو يحتاج إلى تحضير وتمهيد طويل، وإلى حين حصول ذلك يجب توجيه البوصلة نحو «حزب الله»، وهذا هو الهدف الأساس الذي يؤمّن التعاطف معها من قبل فئاتٍ واسعة، حتى خارج البيئة السنية، نظرًا إلى المسؤولية التي يتحملها الحزب في مشاركته في الحرب الدائرة على الأرض السورية.

تذكرنا دعوته إلى ضرب «الرأس» وعدم الانشغال بـ«الأدوات»، وتأكيده

---

(1) انظر رضوان مرتضى على الرابط:

http://www.almanar.com.lb/wapadetails.php?eid=987479.

(2) والصادر عن كتائب عبدالله تحت عنوان بيان إلى الشعب اللبناني رقم 1/ 1436 مؤسسة الأوزاعي للإنتاج الإعلامي بتاريخ 16-2-2015، وقد صدر البيان بتوقيع سرايا مروان حديد وسرايا يحيى عياش لما في هذا الأمر من دلالة وكان سبقه بيان بعنوان: إن عدتم عدنا.

على أنّ كسر «الرأس» سيؤدي إلى شلّ «أياديه»، بخطابات «القاعدة» على مدى السنوات السابقة، التي تعارضت مع أهداف تنظيم «الدولة الإسلامية»، فقد كانت تعتبر بشكل دائم أنّ ضرب ما تسمّيه بـ«الحلف الصليبي»، المتمثل بأميركا والقوى الغربية المتحالفة معها، سوف يؤدّي إلى إسقاط الأنظمة القائمة تلقائيًّا، لذلك كانت تتجنب الدخول في مواجهة مع السلطات القائمة في هذه الدول؛ لأن ذلك لن يوصل إلى أي نتيجة، نظرًا إلى أن «الرأس» لن يتضرر منها في المحصلة، وسيجد بدائل لها سريعًا، بالخلاصة ليست رسالة زريقات الأخيرة بلا معنى؛ بل نصائح وربما ملامح لخطة عمل على الأراضي اللبنانية، تعيد ترتيب الأولويات والأهداف الأمنية من جديد[1].

(1) ماهر الخطيب: الجماعات الإرهابية في رسالة جديدة:

http://www.elnashra.com/news/show/799253.

الفصل السابع

جبهة النصرة وتنظيم الدولة: عبء الجبال

المشهد الذي تتحرك في إطاره جماعة جبهة النصرة وتنظيم الدولة الإسلامية في الداخل اللبناني شديد الغموض، وانفجار الأحداث تارة في عرسال وأخرى في طرابلس، ثم انطفاؤها في منطقة لتنفجر في أخرى، فضلًا عن دخول مشكلة «العسكريين المخطوفين» على خط الصراع، إن دلّ على شيء، فهو يدل على انسداد الأفق أمام تكوّن هامش جهادي لبناني ثابت وواضح يدور في فلك الجهاد السوري. لا يعني هذا عدم وجود اختراقات للبيئة اللبنانية، بقدر ما يعني أن هذه الاختراقات لم يقدّر لها حتى الآن أن تسمح لهم بالتحول إلى لاعب ثابت في الداخل اللبناني، يمتلك قدرات تغييرية.

وقد كان لافتًا أن أبا محمد الجولاني هو أول من أعلن عن دخول النصرة إلى الساحة اللبنانية في مقابلته الشهيرة مع الجزيرة وذلك بعد حوالى ثمانية أشهر من اندلاع الخلاف بينه وبين البغدادي، لم يؤخذ كلام البغدادي على محمل الجد في ذلك الوقت، على الرغم من صدور بيانات عدّة باسم «جبهة النصرة في لبنان» بدءًا بالبيان رقم (1) الذي صدر بالاشتراك مع «سرايا مروان حديد» التابعة لكتائب عبد الله عزام بعد أسبوع فقط من مقابلة الجولاني وتبني إطلاق صواريخ على منطقة

الهرمل[1]، إلا أن سلسلة بيانات «قسمًا لنثأرن» التي بدأت تصدر باسم جبهة النصرة فقط، والتي كان بينها البيان رقم (3) الذي تبنى تفجير حارة حريك في 21 كانون الثاني 2014، الذي تلته عمليات عدّة وصولًا إلى البيان رقم (8) في 22 شباط الذي تبنى عملية انتحارية في الهرمل ضمن غزوات «قسمًا لنثأرن»، والتي كان آخرها عملية بعل محسن في طرابلس التي تبنتها جبهة النصرة في العاشر من كانون الثاني 2015، ونفذها انتحاريان لبنانيان من حي «المنكوبين» المحاذي لجبل محسن[2]، واستهدفا فيها مقهى يتجمع فيه شبان من الطائفة العلوية، هذه العمليات كلّها تدل على إصرار الجبهة على محاولة تحقيق اختراقات في الداخل اللبناني.

في المقابل وعلى الرغم من أن تنظيم الدولة الإسلامية لم يعلن تمدده إلى الداخل اللبناني، إلا أنه أعلن أكثر من مرة عن عمليات قصف من جرود القلمون طالت مناطق في البقاع، فضلًا عن محاولات عدة للقيام بتفجيرات في بعض المناطق اللبنانية، وقد شكل انضمام أحمد طه (أبي حسن الفلسطيني) إضافة نوعية لخبرات تنظيم الدولة في الساحة اللبنانية، خاصة وأن أحمد طه يوصف بشدة الذكاء والخبرة الطويلة في المجال الأمني[3]، وقد كان على علاقة جيدة مع معظم الفصائل الإسلامية في سوريا ونسّق معها لإدخال السيارات المفخخة

(1) جريدة النهار 25 كانون الثاني 2014، لنتابع بعد عمليات القصف، علمًا أن بيانًا آخر سبقه بقصف الهرمل بتاريخ 25 ديسمبر 2013.

(2) جريدة النهار اللبنانية، 11/ 1/ 2015، وهما طه سمير الكيال، وبلال إبراهيم.

(3) ذاع صيته كأحد أبرز المسؤولين عن تفجير السيارات المفخخة في الضاحية الجنوبية خلال العام 2013_2014، وقد تمكن من الهرب بعد اعتقال «نعيم عباس» أبرز المعتقلين على خلفية تلك التفجيرات، ومنذ 20 آب 2014 اختفى طه ليظهر مبايعًا أبا بكر البغدادي في منطقة القلمون على الرغم من العلاقة الجيدة التي تجمعه بجبهة النصرة، ومع أنه من غير الواضح حتى الآن الموقع الذي يشغله في التنظيم، إلا أن استلامه لدور مميز أمر غير مستغرب، وقد أشيع خبر مقتله في الاشتباكات التي جرت في عرسال دون تأكيد هذا الخبر.

إلى لبنان لتنفيذ التفجيرات في الضاحية الجنوبية.

ومنذ معركة عرسال في آب 2014 بين الجيش اللبناني ومسلحي النصرة وتنظيم الدولة ومجموعات لواء فجر الإسلام وما نتج عنها من خطف للعسكريين اللبنانيين، وانسحاب المسلحين إلى الحدود الشرقية المحاذية لجرود القلمون، لم تشهد المنطقة هدوءًا، على الرغم من ثلوج العواصف وبرودة الطقس في تلك الجبال النائية.

كان متوقعًا حصول مثل هذه التداعيات الأمنية في الداخل اللبناني بحجّة التدخّل المتزايد لحزب الله في الصراع الدائر في سوريا إلى جانب النظام، فقد صدرت العديد من البيانات عن جبهة النصرة وتنظيم الدولة تنذر وتحذر من تحويل لبنان من أرض نصرة[1] إلى أرض جهاد[2]. وقد سربت وثيقة مشتركة بين التنظيمين حددت أهدافهما التي لا تقف عند حدود المناطق الحدودية في القلمون؛ بل أكدت أنها ستطال عمق الضاحية الجنوبية ومختلف مناطق نفوذ حزب الله، وأنها ستطال «قرى الرافضة» وبعض «قرى النصارى» وأنها تعطي الأمان لبعضهم فقط، شرط أن لا يكون له علاقة بحزب الله وأن يلتزم بيته، وقد توعدت بأن الحزب وبيئته أصبحا هدفًا للغزوات الجهادية القادمة، وقّع على هذا الميثاق جبهة النصرة، وأبو عبد السلام بصفته أمير تنظيم الدولة في القلمون، ومجموعة أبي علي الشيشاني، ولواء الحق، وسرايا الحسين بن علي، ولواء أعدوا، ولواء الغرباء وتجمع قارة[3].

---

(1) وتعني اتخاذ أرض بلد ما كقاعدة مؤقتة لنصرة بلد آخر يقاتل فيه الجهاديون، حيث تنحصر مهمة الجهاديين في أرض النصرة بتأمين المساعدة اللوجستية على كافة أنواعها لإخوانهم القائمين على الجهاد.

(2) أرض جهاد وهي التي تتحدد بناء لفتوى العلماء وأمير التنظيم الجهادي حيث ينزح إليها «الجهاديون» من كافة المناطق والبلدان لنصرة أهل هذا البلد والجهاد في سبيل الله.

(3) انظر في 25 أكتوبر 2014 الرابط:

http://janoubia.com/2014/10/25/%D9%81%D8%B5%D8%A7%D8%A6%D9%84-.

واللافت في هذا الأمر هو الغموض الذي يفرضه تنظيم الدولة حول شخصية أميره في القلمون من جهة وحول الشخصية المكلفة بملف التفاوض حول العسكريين المختطفين لديها، فمن أبي طلال الحمد (نائب قائد لواء فجر الإسلام الذي اعتقله الجيش اللبناني عماد جمعة) الذي بايع تنظيم الدولة، وقيل حينها إنه أصبح أميرًا للتنظيم في القلمون، إلى أبي حسن السوري المكلف بالتفاوض من قيادة التنظيم، إلى أبي عبد السلام الشامي الذي تصفه بعض المصادر بأنه والي التنظيم في دمشق، إلى الشيخ الدليمي[1] العراقي الجنسية، كلها أسماء تردد ذكرها منذ بداية العمليات في جرود القلمون، إلا أن هذا الغموض ـ سواء أكان مقصودًا أم غير مقصود ـ قد ارتبط بأحداث أخطر جرت بعد ذلك، وظهر فيها أن تداعيات الصراع بين تنظيم الدولة وجبهة النصرة بدأت تلقي بظلالها على جرود القلمون، وخاصة بعد وصول أبي الوليد المقدسي وإشغاله لمنصب شرعيّ (مفتٍ) تنظيم الدولة، وإصداره فتوى بتكفير جبهة النصرة واتهامها بالخيانة والغدر، وهو الأمر الذي أثار نقاشًا داخل تنظيم الدولة، حيث تشير بعض المعلومات إلى أن أبا الهدى التلي، بصفته أميرًا للتنظيم، رفض الانسياق إلى ما يترتب على هذه الفتوى، وهو ما أدى إلى عزله وتكليف أبي عائشة البانياسي للقيام بالمهمة مكانه، إلا أنه ما لبث أن قتل في ظروف ملتبسة؛ إذ أعلن التنظيم أن موكبه قد استهدف من قبل طيران الجيش السوري، في حين تشير معلومات أخرى إلى أن البانياسي قد عدل عن اتخاذ أيّ إجراءات تصعيدية ضد النصرة بسبب استشعاره خطورة المعركة على الطرفين وضرورة حشد القوى ضد مثلث الجيشين السوري واللبناني وحزب الله، وقد دفع حياته ثمن ذلك القرار. عمليًّا ليس ثمة ما يؤكد صدق هذه المعلومات أو تلك، إلا أن خبر مقتل البانياسي أثار الكثير من التكهنات والتحليلات والفرضيات.

على كل حال يوجد الكثير من الأدلة التي تشير إلى أن جبهة النصرة هي

---

(1) جريدة السفير اللبنانية، انظر: عبد الله سليمان علي (24ـ 10ـ 2014).

الأكثر سيطرة ونفوذًا في القلمون، فقد حققت انتصارات هامة، واجتذبت بفضل ذلك العديد من المقاتلين، وهي الأكثر تواصلًا مع المفاوض اللبناني حول مسألة العسكريين المختطفين الذين ليسوا كلهم بحوزتها، وهو ما يدفع بعضًا للمراهنة على أن أي اتفاق مع النصرة قد يعجل الصراع بينها وبين تنظيم الدولة، إلا أن مثل هذه الرهانات التي طال انتظارها من قبل بعضٍ في القلمون، لا تحجب حتى الآن أولوية المواجهة التي اختارها كل من النصرة وتنظيم الدولة في مواجهة الجيش السوري وحزب الله والتي لم تتغير حتى الآن.

وقد مثّل تفكيك خلية منذر الحسن ضربة موجعة لتنظيم الدولة وشبكته في لبنان، فقد داهمت قوة من شعبة المعلومات في طرابلس بتاريخ 19/ 7/ 2014 الشقة السرية التي يقيم فيها على طريق الميناء، في مبنى السيتي كومبلكس في محاولة لاعتقاله حيًّا، لكنه خاض مقاومة انتهت بتفجير نفسه. والحسن من مواليد بزبينا في عكار (1990)، ويحمل الجنسية السويدية وقصته مع عائلته طويلة مع التنظيمات الجهادية والمتشددة؛ إذ له شقيق موقوف في قضية للقاعدة وتفجير القطارات في إحدى الدول الأوروبية، وشقيقان موقوفان في سجن رومية، وشقيقان نفذا عملية انتحارية مشتركة ضد موقع للجيش السوري بالقرب من قلعة الحصن، وشقيق نفذ عملية ضد الجيش اللبناني أثناء المعارك مع فتح الإسلام في شارع المئتين في طرابلس، وابن شقيقه قبض عليه في مطار بيروت وبحوزته مناظير ليلية، وقد اتهم بالتخطيط لتفجير مطعم الساحة في الضاحية الجنوبية، وتزويد خلية الروشة المكلفة بتنفيذها بالمتفجرات والأحزمة الناسفة قبل أن تنكشف هذه الخلية ويشتبك عناصرها مع القوى الأمنية اللبنانية ثم يفجّروا أنفسهم في فندق دو روي[1].

---

(1) جريدة النهار والسفير في 20-4-2014؛ أيضًا انظر الرابط:

http://www.imlebanon.org/2014/07/20.

لكن هذا لم يكن كافيًا للقضاء على الخطر الأمني، فالمجموعة الأبرز لتنظيم الدولة في الداخل اللبناني، هي التي تم اعتقالها في بلدة عاصون في الضنية، شمال لبنان، وكان أحمد سليم ميقاتي أحد الموقوفين، وقد اعتبر اعتقالها وتفكيكها صيدًا ذهبيًّا للأجهزة الأمنية حينها، ذلك أنه قتل في العملية ثلاثة واعتقل الميقاتي نفسه صاحب السجل الحافل[1]، على الرغم من فرار ثلاثة من المطلوبين الذين كانوا متواجدين في الشقة خلال الاشتباك الذي جرى مع الجيش اللبناني أثناء عملية الدهم لاعتقالهم[2]. كان لاعتقال وتفكيك هذه الخلية انعكاسات أمنية في طرابلس، فقد نتج عنها اشتباكات عنيفة مع الجيش اللبناني، بدأت بها مجموعة قريبة من خلية الميقاتي وتنظيم الدولة، يرجح أن يكون على رأسها ابنه عمر[3]، وما لبثت أن انتقلت الاشتباكات إلى باب التبانة حيث تتواجد مجموعة شادي المولوي، المعروف بانتمائه لجبهة النصرة، وتتحصن في أحد أزقتها، إلا أن المفاجأة كانت بالتحرك الذي قام به الشيخ خالد حبلص[4]، إمام مسجد هارون في

---

(1) أحمد سليم الميقاتي الملقب بأبي بكر وأبي الهدى من مواليد 1968، انتسب إلى حركة التوحيد الإسلامية وسجن في سوريا، وبعد إطلاق سراحه أوقف عام 2004 بقضية الخلية التي فجّرت المطاعم الأجنبية (ماكدونالدز و...) وارتبط اسمه بالتخطيط للاعتداء على مراكز دبلوماسية وسفارات، وكان سبق له المشاركة في معارك الضنية إلى جانب أبي عائشة عام 1999 حيث فر حينها إلى مخيم عين الحلوة، وعند خروجه من السجن في العام 2010 عاود نشاطه وشكل مجموعة مسلحة شاركت في القتال الذي كان يحصل بين بعل محسن والتبانة، إلى أن بايع تنظيم الدولة، وهو يعتبر من أهم كوادره اللبنانية حيث كان يخطط مع ابنه عمر المتواجد في جرود القلمون وابن شقيقه بلال المتهم الرئيس بذبح الجندي علي السيد، بتجنيد عدد من العسكريين في خليته ومنهم عبد القادر الأكومي الذي قتل خلال عملية الاعتقال والدهم في عاصون.

(2) جريدة السفير اللبنانية (24-10-2014).

(3) انظر تفاصيل كاملة عن الاشتباكات على الرابط:

http://www.alahednews.com.lb/102815/7/%.

(4) عرف حبلص منذ بداية ظهوره بمواقفه الأقرب إلى السلفية الجهادية، وهذا ما لم يجعله على توافق مع «هيئة علماء المنية» المعروفة باعتدالها، وأن المسجد الذي يتخذه مركزًا لنشاطه، =

بلدة بحنين القريبة من طرابلس، فقد أصدر حبلص بيانًا دعا فيه العسكريين إلى الانشقاق عن الجيش، والانضمام إلى «الثورة السنية»، ولم يكتف بذلك؛ بل لدى اقتحام الجيش للتبانة بهدف اعتقال المولوي ومنصور، كمن ومجموعة من المسلحين لعناصر الجيش على أوتوستراد المنية-عكار[1]. وبدأت معركة عسكرية استخدم فيها الجيش الطيران الحربي للمرة الأولى، وذلك بهدف حسم المعركة مع جماعة حبلص بالسرعة اللازمة (الأمر الذي يرجح ارتباط حبلص بخلية ميقاتي أو النصرة)، ودارت اشتباكات عنيفة بينه وبين الجيش بالقرب من مسجد هارون في بحنين، حيث تمكّن الجيش من السيطرة عليه واعتقل بعض المسلحين، ولاذ بعضهم بالفرار ومن بينهم الشيخ حبلص[2].

كثر الحديث بعدها عن تسوية ما أو صفقة سمحت للرؤوس الكبيرة بالهرب (مولوي وحبلص والميقاتي الابن ومنصور). والواقع أن الحسم العسكري السريع للجيش على الرغم من تسببه بخسائر مادية كبيرة في

= كان عبارة عن غرفة واحدة تم هدمها وبناء المسجد عليها بدعم من إحدى الجمعيات القطرية، وقد اتخذه مركزًا لدعوته، وهذا ما كان ظاهرًا للعيان إن من خلال اللحى الطويلة أو الأفكار المتزمتة، بحيث بدأت تنمو مجموعات من الشباب تؤمن بالفكر الجهادي وتعمل له، وكان الشيخ حبلص بدأ يشارك في أواخر معارك الجبل والتبانة، حيث كان يأتي على رأس مجموعة مسلحة من بحنين ويشارك في المعارك ضد جبل محسن، وقد حاول التحرك عسكريًا خلال معركة عبرا التي خاضها الجيش ضد الشيخ أحمد الأسير، إلا أن الجيش منعه وحاصره وشل قدرته على الحركة. وتشير بعض المصادر إلى أن المؤسسات الأمنية كانت على علم بوجوده وحركته وخطورته وحجم التسلح لديه؛ لكنها كانت تتريث في التدخل حتى لا تأخذ الأمور منحى طائفيًا، ويوصف الحادث بأنّه استهداف من الجيش لأحد مشايخ السنة في المنطقة.

(1) جريدة النهار اللبنانية 26 تشرين الأول 2014، انظر الرابط:

http://newspaper.annahar.com/article/183755-.

(2) وقد استشهد في العملية 4 عسكريين بينهم ضابطان؛ انظر الرابط:

http://arabic.cnn.com/middleeast/2015/03/03/lebanon-terrorism-soldier-killed.

أحياء مكتظة وكثيفة السكان سمح له بالدخول إلى عمق الأحياء الشعبية، وقد طرحت الرؤوس الكبيرة من هذه الأحياء والعديد من الأسئلة، إلا أنّ استمرار ملاحقتهم من قبل الأجهزة الأمنية، واعتقال بعضهم كما جرى في أواسط آذار 2015 باعتقال عمر ميقاتي وابن عمه بلال ميقاتي[1] بعد متابعة دقيقة لهما أثناء انتقالهما من جرود القلمون باتجاه البقاع، وكما جرى في ما بعد عند اعتقال الشيخ حبلص ومقتل أسامة منصور[2]، يؤكد جدية الملاحقات.

تعتبر هذه المجموعات أن تدخّل حزب الله في سوريا قد أسقط الحدود بين البلدين، لذلك يخوض الطرفان حربًا مفتوحة على خلفية أيديولوجية يتداخل فيها الدين والسياسة، وبالتالي فإنّ لعبة تفكيك الخلايا لهذه التنظيمات لن تنتهي في المدى المنظور، وقد دخل «الانغماسيون» على خط عملياتها، حيث لا يمكن السيطرة على قرار الموت لصاحب حزام ناسف

---

(1) اعتبرت الأجهزة الأمنية أنّ «الميقاتيين يملكان كنزًا من المعلومات، وهما بمثابة رأس السبحة التي من المفترض أن تكرّ بعد إدلائهما باعترافاتهما، والتي ستساهم حتمًا في كشف وتفكيك المزيد من المجموعات الإرهابية والخلايا النائمة، وكشف مرجع عسكري لصحيفة المستقبل أنّ بلال ميقاتي هو من ذبح العسكري الأسير الشهيد علي السيّد، وسبق أن أطلق النار على أقدام مواطنين من الطائفة العلوية في طرابلس العام الفائت، بينما عمر ميقاتي هو قاتل كلّ من العسكري الشهيد فادي الجبيلي والمعاون الشهيد بطرس البايع وأحد المشايخ المنتمين إلى حركة التوحيد الإسلامي في طرابلس ومواطن من الطائفة الشيعية في منطقة البداوي، مضافًا إلى إطلاقه النار على الرقيب يحيى طه». انظر الرابط في 25 آذار 2015:
http://www.lebanonnews.com/news-details/168669/.

(2) وقد أصدرت هيئة علماء المسلمين في لبنان اعتبرت فيه أن قتل منصور هو عملية تصفية أو إعدام في إشارة إلى أن التوقيف لم تراع فيه الأصول بل جرى إطلاق النار على المتهم بمجرد مرور سيارته على الحاجز. أما الشيخ خالد حبلص فقد تبين أنه كان يقيم متخفيًا في بلدة قريبة من طرابلس بعد أن قام بجراحة تجميلية لتغيير شكله وحصل عل وثائق رسمية باسم آخر، ويبدو أن اتصال منصور به ومحاولتهما الاجتماع كانت مرصودة أمنيًا وهي التي أوقعت بهما. جريدة السفير في: 10-4-2015، انظر الرابط: http://mobile.assafir.com/Article/412542

يفجره في أي مكان، خاصة أن الأجهزة اللبنانية وحزب الله لا يواجهان عدوًّا تقليديًّا يمكن حصره أو تحديده، فهو في هذه الحالة يعتمد أسلوب الخلايا العنقودية، ما يعني أن المجموعات والخلايا لا تعرف بعضها في الغالب، وتفكيك خلية لا يعني استئصال العنقود، فالخلايا يتم تحريكها عبر منظومة قيادة وسيطرة غير متصلة ببعضها، وهي بدورها لا تعلم أيّ تفاصيل عن باقي المجوعات أوالخلايا، وهو ما يعني أن المعركة في مثل هذه الحالة ستطول.

الفصل الثامن

الإسلاميون في المخيمات الفلسطينية

تأثر الإسلاميون الفلسطينيون بمسيرة الحركة الإسلامية اللبنانية من جهة، وبالواقع الفلسطيني الخاص الذي ميز ساحتهم بشيء من الخصوصية، ففي مرحلة الستينات كانت البداية بتأثير من الجماعة الإسلامية على بعض النشطاء، أما مرحلة السبعينات، فيمكن وصفها بأنها مرحلة البناء والتأسيس للعمل المنظم الذي برز بوضوح في الثمانينات وخاصة بعد الاجتياح الإسرائيلي عام 1982، وحرب المخيمات 1985، ثم انطلاقة الانتفاضة في فلسطين سنة 1987، وتأسيس حركة حماس في السنة نفسها التي ترافق معها بروز حركة الجهاد الإسلامي.

يوجد أكثر من تنظيم إسلامي في المخيمات الفلسطينية الموجودة على الأراضي اللبنانية اليوم (الرشيدية - البص - البرج الشمالي - عين الحلوة - المية ومية - برج البراجنة - شاتيلا - مار الياس - البداوي - نهر البارد - الجليل) تتفاوت هذه التنظيمات في حجمها وقوتها بين مخيم وآخر، ولكن يبقى مخيم عين الحلوة، أكبر المخيمات حجمًا وأهمية من الناحية السياسية والعسكرية، وهو يعكس المزاج الفلسطيني العام من مختلف القضايا.

وبما أن هذه الدراسة تركز على التيارات السلفية؛ لذا سنبرز هذا الجانب دون أن نهمل السياق العام لحركية باقي التيارات الإسلامية، نظرًا إلى الترابط المنهجي والموضوعي.

1 ـ **حركة حماس**: بدأت الحركة نشاطها منذ العام 1990 بوضع إطار تنظيمي لها في لبنان، وكلف بالملف حينها عبد العزيز العمري عضو المكتب السياسي، وبقي يديره لسنوات، مستندًا إلى الدور الذي قامت به الجماعة الإسلامية في نشر فكر ودعوة الإخوان المسلمين الذي تتبناه حماس في الوسط الفلسطيني وتوفيرها للمحاضن اللازمة للتربية والعمل الحركي وبناء الكوادر..، وقد ركزت الحركة جهودها مضافًا إلى عملها الأساسي لتنمية المجتمع الفلسطيني في لبنان وتحسين ظروفه الحياتية. ثم تطور عمل حماس في لبنان، ففي تموز/ يوليو 1992 افتتحت الحركة مكتبًا تمثيليًا لها في منطقة حارة حريك في بيروت أداره الشيخ مصطفى القانوع، وهو أحد المجاهدين الفلسطينيين الذين أبعدهم الاحتلال الصهيوني مطلع العام 1991 إلى جنوب لبنان، خلفه في إدارة المكتب مصطفى اللداوي حتى سنة 1997، ومن ثم القيادي في الحركة أسامة حمدان[1].

2 ـ **حركة الجهاد الإسلامي**: دخلت الحركة إلى لبنان من فلسطين عبر المبعدين الذين كان بينهم عدد من أبناء الحركة منهم الأمين العام للحركة الدكتور فتحي الشقاقي عام 1988، وما لاقاه هؤلاء من ترحيب شعبي شكل القاعدة الأساس لامتداد الحركة في المخيمات، وحينها بدأت سلسلة من اللقاءات والحوارات بين مجموعة من الإسلاميين الفلسطينيين وبين الأمين العام للحركة الدكتور الشقاقي الذي ترك أثرًا كبيرًا في محاوريه من مخيمات صيدا وبيروت. بدأت هذه الحوارات منتصف عام 1989 واستمرت لعدة أشهر، إلى أن أثمرت تأسيس فرع للحركة في لبنان يمارس العمل السياسي والإعلامي والشعبي، وليكون رديفًا للمقاومة والانتفاضة من لبنان. الحوارات التي حضرها أبو عماد الرفاعي الذي أصبح ممثل الحركة في لبنان، والشهيد محمود المجذوب (أبو حمزة) الذي اغتاله الصهاينة سنة

---

(1) رأفت فهد حمزة، **الحركات والقوى الإسلامية في المجتمع الفلسطيني في لبنان**، ص111ـ 129.

2006 في صيدا، انتهت إلى إطلاق العمل وتأسيس مكتب إعلامي أخذ يصدر نشرة المجاهد منذ العام 1989 إلى أن أصبحت الحركة واقعًا تنظيميًا متجذرًا في المخيمات[1].

وإذا كانت حماس والجهاد تمثلان الحالة الإسلامية الفلسطينية الرسمية أو بالأحرى تشكل امتدادًا تنظيميًّا لجسمها المركزي داخل فلسطين، وهي نجحت بفعل سمعتها الجهادية في التحول بسرعة إلى مرجعية شعبية إسلامية داخل المخيمات، فاكتسبت ثقلًا لم يعد معه بإمكان باقي الفصائل الفلسطينية تجاهله. لكن ذلك لم يمنع من ظهور فصائل إسلامية عدة في المخيمات وتحديدًا في مخيم عين الحلوة، الذي تحول إلى بؤرة استقطاب هامة لهذه المجموعات، حيث شهدت ولادة العديد من المجموعات الإسلامية أهمها عصبة الأنصار والحركة الإسلامية المجاهدة، وجند الشام وعصبة النور[2].

3 ـ **عصبة الأنصار: الناجون من النار**: تأسست عصبة الأنصار على يد الشيخ الفلسطيني هشام الشريدي أواسط العام 1985، وكان رفاقه يلقبونه بالشيخ أبي عبد الله، وهو لقب حاز عليه في ما بعد؛ إذ إن بداياته لم تكن لها علاقة بالتدين، وكان قريبًا من أجواء الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ذات التوجه الماركسي واليساري. وحيث نشأ الشريدي في مخيم عين الحلوة الفلسطيني قرب صيدا، لم يكن ثمة تواجد فاعل لتنظيمات أو تيارات إسلامية. كانت توجد مجموعة صغيرة من الإخوان المسلمين ارتبطت بعلاقة تنسيق مع الجماعة الإسلامية التي كان لها نشاط فاعل في المدينة، فضلًا عن مجموعة تابعة لحزب التحرير الإسلامي. تعرَّف هشام الشريدي

(1) المصدر نفسه، ص199ـ210.

(2) انظر: عبد الغني عماد، **الحركات الإسلامية**، ص331؛ انظر تحقيق حازم الأمين: **ثقافة المهاجر الجهادية تغزو عين الحلوة**.. في جريدة الحياة (26/ 1/ 2006)؛ أيضًا انظر: جريدة السفير اللبنانية 18/ 2/ 2006.

على أفكار حسن البنا من إمام مسجد يدعى حسن زغموط، وتعلم منه القواعد الأساسية للدين، ثم اعتُقِل الشريدي خلال الاجتياح الإسرائيلي للبنان 1982 حين كان يقاتل مع مجموعات من حركة فتح إلى جانب عناصر سيصبحون في ما بعد من قيادات عصبة الأنصار ومن هؤلاء أحمد عبد الكريم السعدي المعروف بـ«أبي محجن».

لم يتح لهشام الشريدي أن يكمل تعليمه الأساسي، وهذا ما منعه من التعمق في الفكر الديني، فاكتفى بالعموميات، وكانت البداية بمواجهة ما يعتبره «منكرًا» انطلاقًا من حديث الرسول: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان». لم يشأ أن يكتفي بأضعف الإيمان؛ بل كان يفضل دائمًا مواجهة المنكر باليد، فكان يواجه المفطرين في رمضان وبائعي الخمور. اختلف مع حركة فتح على خلفية مقتل أحد العناصر المقربين من فتح، فاتُهم أحد عناصر «العصبة» الذي تم اعتقاله من قبل مسؤول حركة فتح في المخيم أمين كايد. لم يكتفِ الشريدي بالمطالبة بإطلاق سراح المعتقل؛ بل عمد إلى إخراجه من السجن وتأمين الحماية له، الأمر الذي أدى إلى انفجار الصراع بين عصبة الأنصار وحركة فتح في مخيم عين الحلوة الذي انتهى في العام 1991 بمصرع هشام الشريدي وأمين كايد وآخرين في سلسلة من الصدامات تداخلت فيها عناصر عدّة.

لم تكن عصبة الأنصار خلال هذه المرحلة تمتلك رؤية فكرية لعملها، ولم تكن تستند إلى قراءة فقهية واضحة المعالم، فقد اعتمدت في المسائل الفقهية على الشيخ أسامة أمين الشهابي (من مواليد 1971، فلسطيني ومطلوب من السلطات اللبنانية بتهم مختلفة) وعماد ياسين، وكان الاثنان بمثابة فقهاء العصبة ومنظِّريها. في تلك المرحلة توافد إلى المخيم مجموعات من حركة التوحيد الإسلامية التي لوحق أعضاؤها في طرابلس والشمال من قبل القوات السورية إثر صدامهم معها، وقد احتضنتهم حركة فتح في البداية قبل أن تجتذب عصبة الأنصار العديد منهم.

بعد مقتل هشام الشريدي تولى أبو محجن مهمة أمير العصبة، وهو فلسطيني الجنسية أيضًا، نشأ في مخيم عين الحلوة وحصل على تعليم متوسط، وقد تنقَّل -كأميره الشريدي- بين الجبهة الشعبية وفتح إلى أن استقر في عصبة الأنصار وأصبح من أقرب المقربين إلى أميرها؛ لذلك كان طبيعيًّا أن يسير على خطى سلفه في مكافحة المنكرات داخل المخيم، وسرعان ما امتد نشاطها إلى خارجه، فاتهمت العصبة بتفجير محلات بيع الخمور، وأصبحت في ما بعد أكثر شهرة حين اتهمت بتمويل وتدريب العناصر التي اغتالت الشيخ نزار الحلبي، ومن ثم اغتيال القضاة الأربعة في صيدا، فضلًا عن المشاركة في أحداث منطقة الضنية في الشمال التي قادها بسام كنج المعروف بـ«أبي عائشة». وعلى أثر هذه الأحداث والعمليات صدرت أحكام إعدام بحق أبي محجن الذي لا يزال متواريًا عن الأنظار في «بلاد الله الواسعة» كما يقول أنصاره، كما نفذت أحكام الإعدام بحق الثلاثة الذين أدينوا باغتيال رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش).

شهدت العصبة انشقاقات عدّة منذ وفاة مؤسسها الشيخ الشريدي، لكنها بقيت هامشية ولم تؤثر على بنيتها التنظيمية العامة، قاد الانفصال الأول عماد ياسين الذي اعتبر أن أبا محجن وجماعته قد انحرفوا عن خط المؤسس، معتبرًا نفسه أحق بالإمارة، أما المنظّر الثاني للعصبة الشيخ أسامة أمين الشهابي، فقد امتنع عن ممارسة أي نشاط، لا سيما بعد مصرع شقيقه الذي اتهم بعملية سلب لبنك في الدامور. أما عبد الله الشريدي نجل الشيخ هشام مؤسس العصبة، فقد اعتبر نفسه الأحق بتركة أبيه، إلا أن أبا عبيدة وأبا طارق أفهماه أنه لا يستطيع أن يحمل على منكبيه عبء المهمة، لا سيما وأن عمره لم يتعد في حينه العشرين عامًا، ثم إنه لا يملك ثقافة دينية تؤهله للمهمة، إلا أن هذا لم يقنعه، فأعلن ولادة «عصبة النور» في العام 2002، وتورط بعدها في حماية بديع حمادة اللبناني المتهم بقتل عناصر من قوى الأمن الداخلي اللبناني أثناء محاولة اعتقاله، الأمر الذي أثار أزمة كبيرة عملت حركة فتح على تلافيها عبر الضغط لتسليم المطلوب إلى السلطة اللبنانية

من خلال إيجاد مخرج بتسليمه بداية للشيخ ماهر حمود باعتباره مرجعية دينية. والواقع أن تشكيل «عصبة النور» شكل إحراجًا لأصدقائه وحلفائه في عصبة الأنصار، ومع ذلك لم يحدث بين الطرفين أي اشتباكات مسلحة؛ بل حدث مثل هذا بين عصبة النور وبعض عناصر فتح المتهمة بتدبير اغتيال والده الشيخ هشام مؤسس عصبة الأنصار، وقد حدثت صدامات واغتيالات متبادلة انتهت بكمين تعرض له عبد الله الشريدي أثناء عودته من تشييع أحد أقربائه الذي اغتيل في حادثة غامضة، سقط بنتيجته مصابًا بجروح بالغة، وقتل عمه يحيى وأحد المارة وأصيب آخرون[1].

نمت عصبة الأنصار وأصبحت أبرز القوى الإسلامية والسلفية الفلسطينية في مخيم عين الحلوة، وبعد تواري قائدها أبي محجن أصبحت في عهدة قيادة ثلاثية، وذلك بعد ضغوط فلسطينية متعددة بهدف تجنيب المخيم والمدنيين أي مشاكل إضافية، فتولى القيادة كل من أبي شريف (وفيق عقل) وأبي عبيدة وأبي طارق (شقيق أبي محجن). ولها ممثل في اللجنة الأمنية للمخيم التي تتمثل فيها كل الفصائل والقوى الفلسطينية.

ولعصبة الأنصار مواقف سياسية وفكرية وفقهية حدث فيها تطورات لافتة، لكنها تظهر انتماءها الواضح للتيار السلفي الجهادي، فالعصبة تعرف نفسها: «نحن نوحد الله بربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته... نوحده في عبادتنا وقصدنا وإرادتنا... وندعو إلى توحيده في جميع أنواع العبادة... فالحلال ما أحلّه والحرام ما حرّمه... ونحن في عصبة الأنصار نكفر بكل الطواغيت والأفكار المعادية للإسلام، وكذلك الأفكار التي تتعارض مع هذا الدين الحنيف ومنها: العلمانية والديموقراطية والاشتراكية والقومية والوطنية»[2]، فهذه الأفكار كلها بنظر العصبة عقائد باطلة تقوم على إنكار وجود الخالق، وتجعل من الشعب إلهًا يشرع للعباد من دون الله، وهي

---

(1) جريدة النهار اللبنانية، 18/ 5/ 2003.

(2) انظر موقع عصبة الأنصار على الإنترنت: www.alqassem.jeeran.com.

روابط عصبية (القومية والوطنية) وجاهلية تقدم الولاء للعرق أو للأرض على الولاء للإسلام وحب المؤمنين بعضهم لبعضهم الآخر.

وتقدم العصبة رواية نشأتها بشكل أخلاقي وعاطفي مشحون بتوتر حملة الرسالة والدعوة: «كلنا يعلم الواقع المرير الذي عاشه الناس قبيل وبعد سقوط الخلافة، فلقد تسربت إلى بلادنا الإسلامية الأفكار القومية والوطنية وانتشرت مؤخرًا الشيوعية والعلمانية، واستغل أعداء الإسلام الفرصة وعاثوا فسادًا في الأرض، محاولين إقناع أبناء الأمة الإسلامية أن التخلف الذي أصابهم إنما هو بسبب تمسكهم بالدين والعقيدة.. وانتشرت مظاهر الكفر والانحلال.. ولكثرة الفتن وضغط الواقع أصبح نادرًا أن تجد شبابًا واعيًا ملتزمًا بأحكام دينية.. لكن إرادة الله غالبة، فعاد كثير من الناس إلى رشدهم ونفضوا عنهم غبار الجاهلية... وتشكلت الجماعات الإسلامية المخلصة التي قامت من أجل تبصير الناس بدعوة ربهم واستئناف الحياة الإسلامية، قامت الجماعات تصارع الطغاة بالكلمة والسيف لمواجهة معسكر الكفر.. وفي لبنان «عين الحلوة» حيث طغى الكفر والعصيان وكان سب الله ورسوله أمرًا مألوفًا، وكان الاستهزاء والجهل بالدين أمرًا يخيم على عقول كل الناس إلا من رحم الله.. قام شيخ جليل حاملًا لواء الإسلام للناس، فأنار بدعوة الإسلام قلوبًا حائرة وطرقًا مظلمة، إنه الشيخ أبو عبد الله (هشام الشريدي) الذي خرج من بين ذلك الركام يدعو إلى الله عز وجل، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، والتف حوله الشباب، فأعاد إليهم رجولتهم وأثمرت دعوة الإسلام ثمرتها.. فقام الرجال وشيخهم لا يدعون صنمًا إلا هدموه ولا فكرًا مخالفًا للإسلام إلا هاجموه ولا معاديًا لله إلا أذلوه، فانتشر الحق وعلا صوته، وهكذا أعلن الشيخ الشريدي أواخر عام 1986 عن تأسيس عصبة الأنصار الإسلامية...». بهذا التقديم المشحون بعبء الشعور بالمسؤولية تقدم العصبة نفسها في مرحلة التأسيس، مشيرة إلى أيدي القدر التي اغتالت أمير العصبة «الشيخ القائد رحمه الله تعالى في 15/ 12/ 1991، فبكت عليه الأرض وبكت عليه السماء لعظمة الفكر الذي يحمله وسمو الهدف الذي

يسير نحوه وشمول المنهج الذي تأصل في حياته»، وكما هي الحال في مثل هذه الأوقات يتابع المسيرة أقرب المقربين «فنهض أبو محجن أميرًا للعصبة يقود قوافل الدعاة وكتائب الجهاد فأيد الله العصبة على يديه بنصر تلو نصر وكانت مرحلة التوغل والانتشار».

ومن أبرز المسائل التي تركز عليها عصبة الأنصار «قضية الولاء والبراء... التي لو تمسك بها المسلمون لهان الأمر، ولعادت راية الإسلام ترفرف في الأرض بإذن الله.. لو نصر المسلمون بعضهم بعضًا لما وقفت أمامهم أي قوة بشرية أو مادية، ولكن ترى أن كثيرًا من المنتسبين إلى الإسلام إما متقاعسون عن موالاة ونصرة إخوانهم، أو تراهم ينصرون الطاغوت.. وتتبرأ العصبة من الشرك والمشركين والكفر والكافرين ومن جميع الأحزاب والحركات المخالفة للإسلام ومن الحكام الذين يحكمون بالكفر وتتبرأ من أعوانهم وسدنتهم... فإلى عبيد الياسق[1] العصري وحكوماتهم وأنصارهم... نقول لا نعبد ما تعبدون، لكم دينكم ولنا دين، كفرنا بكم وبدساتيركم وقوانينكم وتشريعاتكم، وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدًا حتى ترجعوا إلى دين الله... وعلى الجماعات الإسلامية أن تظهر العداوة والبغضاء من دون مهادنة، وأن تتوقف عن الانضمام إلى مراكز حكمهم ومجالس كفرهم بحجة المصلحة، فإنه حيث يكون الحكم الشرعي تكون المصلحة وليس العكس...»[2]. في الخلاصة لا تؤمن العصبة، كما هي حال مختلف الجماعات السلفية الجهادية والمجموعات «القاعدية» بأي مهادنة لأنظمة الكفر أو المشاركة معها في الانتخابات والدخول إلى المجالس النيابية، فهذا يؤدي إلى الالتباس عند الناس بين الحق والباطل، في الوقت الذي لا

---

(1) الياسق: وهو مجموعة القواعد والأعراف التي وضعها جنكيز خان للعمل بها. وتسمى أحيانًا الياسة. ويقول المقريزي إن المماليك منذ أيام الظاهر بيبرس فوضوا إلى قاضي القضاة كل ما يتعلق بالأمور الدينية، واحتاجوا في ذات أنفسهم إلى الرجوع لعادة جنكيز خان والاقتداء بحكم الياسة (انظر: المقريزي، **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، ج2، ص220).

(2) انظر **مفاهيم عصبة الأنصار** على موقع الإنترنت: www.alqassem.jeeran.com.

بدّ فيه من إظهار العداوة والبغضاء لأنظمة الكفر حسب الحكم الشرعي، والدعوة الصحيحة إلى الله وعمادها «أمر بمعروف ونهي عن منكر، وإعداد وجهاد في سبيل الله، وعمل دؤوب لإعادة حكم الله في الأرض». وتخلص إلى تحديد أولويات عملها بالعناوين الأربعة الآتية:

1ـ الدعوة إلى الله تعالى.

2ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

3ـ الإعداد والجهاد في سبيل الله.

4ـ العمل لاسترجاع الديار والسلطة المغتصبة.

وهي بهذه العناوين العامة، لا تحدد فلسطين أو غيرها كهدف وإن كانت مشمولة بمصطلح «استرجاع الديار»، إلا أنها تحدد في بيان لها أنها انطلقت «تعمل من أجل استعادة الحق السليب بدولة الخلافة... فتعالوا أيها المسلمون المجاهدون لنتعاون من أجل إعلاء راية لا الله إلا الله محمد رسول الله»[1]. فقضية الانتماء إلى الوطن لا تحدد أولوية الهدف عند العصبة؛ لذلك ليس مستغربًا أن تكون ظاهرة «الخروج» إلى العراق من أجل الجهاد، وقبلها إلى أفغانستان، إحدى أهم القضايا التي تستقطب الاهتمام لديها اليوم.

وقضيّة التكفير عند «العصبة» لا تقف عند حدود الأنظمة والحكومات؛ بل تشمل مجموعات وأفرادًا يُصنّفون كفّارًا أو مرتدين. وعلى هذا الأساس، فالشيخ نزار الحلبي «قد قُتل لأنه كافر، ونال جزاءه، ومن قتله فقد نفذ شرع الله فيه»[2]. وقد نفت «العصبة» مرارًا أي علاقة لها مع أسامة بن لادن أو

---

(1) بيان عصبة الأنصار الإسلامية، الصادر في 9 صفر 1425هـ/ 30 آذار (مارس) 2004.

(2) انظر: التحقيق الذي أعده زهير هواري عن الحركات الإسلامية السنيّة في جريدة السفير اللبنانية، 7/ 2/ 2003، ص4.

القاعدة، مع تأكيدها أن «هذا لا يعني أنها تقف منه موقفًا معاديًا؛ بل على العكس تراه مسلمًا ومجاهدًا مخلصًا يعمل في سبيل الله، ويحمل فكرًا وعقيدة تدفعه إلى السير على المنهاج النبوي وما خطه السلف الصالح...». وهذا يعني أنها تلتقي معه نظريًا وفقهيًا، وإن كانت العلاقة التنظيمية مبهمة ولا تتوافر حولها معطيات واضحة. إن كون القاعدة وأسامة بن لادن مصدر إلهام لعمل عصبة الأنصار على الصعيد السياسي والنظري أمر لا تنفيه مصادر العصبة والمقربون منها، وهؤلاء لا ينفون أيضًا أن التمويل في غالبه كان يرد من بن لادن، وأن أبا محجن ونائبه أبا عبيدة وأبا طارق (شقيقه) قد سبق لهم وبايعوه «في المكره والمنشط»[1]، مع ذلك يجزم مسؤولو التنظيمات والفصائل الفلسطينية في مخيم عين الحلوة أن لا أثر لتنظيم «القاعدة» ولأصوله وفروعه في المخيم، وأن ظاهرة «الخروج» إلى الجهاد في العراق، وهي ظاهرة نشطة جدًّا في المخيم، لا تشكل دليلًا على وجود «القاعدة» في المخيم، على الرغم من أن عشرات من أبناء المخيم قد ذهبوا إلى العراق، وكثيرون منهم نفذوا عمليات استشهادية ونعتهم «قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين» على مواقعها في الإنترنت، وتولى «مسجد الطوارئ» التابع لعصبة الأنصار في المخيم إذاعة خبر استشهادهم في العراق، من دون أن تتولى العصبة التي ينتمي إليها معظمهم تبنيهم كعناصر منها.

أسماء كثيرة جرى الإعلان عن استشهاد أصحابها في العراق خلال مراحل المقاومة ضد الأميركان وحلفائهم من مساجد العصبة، ومن هؤلاء أحمد محمود الكردي (لبناني ينتمي إلى العصبة)، وعماد الحايك، ونضال حسن المصطفى (شقيق أبي عبيدة الناطق باسم العصبة) وصالح الشايب، وعمر ديب السعيد، وأحمد ياسين، وأحمد الفران، وإبراهيم الخليل، ومن تنظيم «أنصار الله» الذي يتزعمه المنشق عن حركة فتح جمال سليمان الذي

---

(1) المصدر نفسه.

استشهد شقيقه حسن فضلًا عن محمد عبد الله زيدان في العراق بعد أن ذهب للجهاد «دون علم التنظيم» كما يقول المقربون من «أنصار الله»[1]. أصبحت الطريق إلى العراق سالكة على خطين، والتنظيمات التي ترسل ناشطيها إلى «الجهاد» في ذلك البلد معروفة وعلى رأسها عصبة الأنصار، وقد أصبحت صور شهداء «أسود الشام في بلاد الرافدين» تتصدر مواقع الإنترنت التابعة للزرقاوي وتنظيمه «قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين». مع ذلك فالخروج إلى العراق لا يعني بحسب كثير من فعاليات المخيم الانتماء للقاعدة، على الرغم من أن العائدين من العراق بعد خوضهم تجربة «الهجرة إلى الجهاد» يتكاثرون وهم محملون بأفكار وميول مختلفة عما كان سائدًا لديهم قبل ذلك. سلفية عصبة الأنصار ليست محل شك على الرغم من أن مسؤولي الفصائل الفلسطينية ينفون ذلك ويؤكدون أن لا علاقة لها بالقاعدة، لكن الوقائع الميدانية والأطروحة الفقهية المتبناة والمعممة تؤكد انتماءها إليها.

فتنظيم القاعدة ليس تنظيمًا هرميًا كلاسيكيًا، والتيار السلفي الجهادي ليس حزبًا متماسكًا على الطريقة التقليدية، إنه شبكة من تنظيمات عنقودية تدور في فلكه عشرات المجموعات التي تنسق مع القيادة بطريقة أو بأخرى أو تتحرك بوحي منها، ويكفي أن يطلع المرء على بعض مواقع الإنترنت السلفية الجهادية ليجد فيها ما يكفي من مواد التوجيه والتعبئة المتاحة لكل راغب. وحول العصبة يقول أحد الناشطين الجهاديين: «إن الإخوة في العصبة في طريقهم إلى إكمال سلفيتهم الجهادية. قد تنتشر بينهم بعض العادات المخالفة كالتدخين مثلًا، وبعضهم الآخر ولأسباب أمنية لم يطلق

(1) انظر: التحقيق الهام الذي أعدّه حازم الأمين بعنوان **غرباء يأتون في موسم القاعدة لتجنيد انتحاريين للعراق، وثقافة المهاجر الجهادية تغزو مخيم عين الحلوة.. والزرقاوي يسجل اختراقًا في لبنان**، جريدة **الحياة**، في 26/ 1/ 2006. عن الإنترنت موقع **شفاف الشرق الأوسط** www.metransparent.com/text/hazem-el-amin.

لحية يتجاوز طولها قبضة الكف، لكن هذه إشارات خارجية وربما أملتها الضرورات»[1]. وتزداد الإشارات يومًا بعد يوم عن علاقة العصبة بتنظيم القاعدة، وعن إشرافها على شبكة لتوريد الاستشهاديين إلى العراق، وآخرها ما أعلنته وزارة الخزانة الأميركية عن تجميد أرصدة السوري سليمان خالد درويش الذي أدّى دورًا أساسيًّا في تدريب عناصر القاعدة على الأسلحة والطبوغرافيا والمدفعية والإلكترونيات وتصنيع المتفجرات واستخدامها، ومن هؤلاء عناصر عصبة الأنصار في مخيم عين الحلوة[2].

كذلك كشفت التحقيقات التي يشرف عليها قاضي التحقيق العسكري اللبناني رياض طليع مع المدعو صالح محمود الجمل الأسترالي الجنسية الأردني الأصل أنه ينتمي إلى تنظيم القاعدة، وأنه متورط في العملية التي استهدفت منطقة السفارات في المزة، حيث تلقى التهاني بنجاحها من أحد مسؤولي عصبة الأنصار، وتفيد المعلومات أن الجمل له ارتباطات مع مشبوهين دوليين بانتمائهم إلى تنظيم القاعدة، بدءًا بأبي مصعب الزرقاوي، وصولًا إلى الشقيقين اللبنانيين الأستراليين بلال وماهر خُزعل المحكومين غيابيًّا في قضية متفجرة الماكدونالدز في لبنان، وهو -أي الجمل- تلقى تدريبات مكثفة في مخيم عين الحلوة على يد عصبة الأنصار، وألقي القبض عليه أثناء محاولته مغادرة بيروت عبر المطار بجواز سفر أسترالي مزور[3]. كما تم الكشف عن الشبكة المعروفة بـالـ13 مطلع العام 2006 وهي تضم ناشطين لبنانيين وسوريين مضافًا إلى أردني وسعودي، وقد رجّحت الأجهزة الأمنية اللبنانية أن تكون وظيفتها الأساسية تجنيد متطوعين إلى العراق، وتمّ إلقاء القبض على أفرادها أثناء التحقيق في قضية أحمد أبي عدس؛ إذ تعتقد

(1) المصدر نفسه، ص7.

(2) الخبر منشور على موقع شفاف الشرق الأوسط في 31/ 1/ 2006.

(3) الخبر منشور في موقع إيلاف في 24/ 6/ 2004، وكذلك على موقع:

سلطات التحقيق اللبنانية والدولية بأن ناشطًا جهاديًّا فلسطينيًّا يدعى خالد طه هو من اصطحب أبا عدس إلى سوريا قبل أسبوعين من جريمة اغتيال رفيق الحريري.

قصة عصبة الأنصار مع الأجهزة الأمنية اللبنانية طويلة، فقد أصبحت مادة إعلامية أساسية منذ العام 1995 تاريخ عملية اغتيال رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش) التي اتهمت العصبة، بتدبيرها حتى سنة 2003 التي شهدت بداية مسلسل الهدوء في مسيرة العصبة الأمنية، والذي يرجع لأسباب ذاتية تتعلق بتغيير فكري وسياسي وأمني في أداء المسؤولين عن العصبة، وبمناخ أمني إقليمي امتد إلى مخيم عين الحلوة يتعلق بتداعيات الاحتلال الأميركي للعراق، والاضطراب الذي أصاب المنطقة بسببه، وتداعيات اغتيال رئيس الوزراء اللبناني رفيق الحريري في شباط/ فبراير 2005[1]. وسواء صحت التهم ضد العصبة أو كانت مضخمة، فإن زعيم العصبة الذي خلف هشام الشريدي الشيخ أحمد عبد الكريم السعدي الملقب بـ«أبي محجن» الذي صدرت ضده العديد من الأحكام مع العشرات من أفراد العصبة، قد غاب عن الصورة نهائيًّا.

تفردت العصبة بتبنيها لمفهوم «الاستجارة» الذي يعني توفير الحماية والاستقرار للمسلم الذي يطلب ذلك ضمن نطاق سيطرتهم الأمنية، مستندين بهذا إلى أحكام شرعية. هذا المفهوم فتح المجال أمام لجوء بعض أصحاب الملفات الأمنية من اللبنانيين إلى مخيم عين الحلوة من عناصر حركة التوحيد الإسلامي إثر المعارك مع القوات السورية أواسط الثمانينات، ثم لجوء من نجا من مجموعة الضنية، والعديد من العناصر الإسلامية المطلوبة للسلطات الأمنية اللبنانية، حتى قيل إن العصبة تأوي قادمين من السعودية والعراق وسورية وبين هؤلاء قياديون في القاعدة. بقيت هذه المسألة تثير

(1) رأفت فهد حمزة، **الحركات والقوى الإسلامية في المجتمع الفلسطيني في لبنان**، ص182ـ188.

الكثير من القلق إلى أن انفجرت مرة واحدة بما عرف بقضية «بديع حمادة» بتاريخ (11/ 7/ 2002)، وهو الفلسطيني الذي اصطدم على تخوم المخيم بدورية أمنية للجيش وأدى الأمر إلى استشهاد ثلاثة عسكريين. أثار الحادث غضبًا شديدًا وكاد أن يجر إلى صدام شامل بين الجيش والمخيم، الأمر الذي أدى إلى ضغوط كبيرة على العصبة لتسليم حمادة، وهذا ما جرى في النهاية، إلا أن إعدام حمادة بعد محاكمته أسهم بحدوث خلافات داخل العصبة، وفي تشددها لاحقًا في تسليم متهمين.

تؤيد العصبة حركتي حماس والجهاد في الموقف السياسية، وتعتبر أن ممارسة السياسة والعمل الجهادي في الوقت نفسه من أصعب الأمور، وإنه إذا برزت في العمل السياسي عندهم أخطاء نقول هم أدرى بوضعهم مع أننا نتحفظ على علاقات أقاموها مع بعض الأنظمة. والعصبة تعلن تعاطفها مع القاعدة؛ لكنها لا تعتبر نفسها جزءًا منها، فهي مستقلة، وهي لا تؤيد التفجيرات من حيث المبدأ، ولكنها تتفهم دوافعها، وهي تلتقي معها في العقيدة والنهج والمصادر وكثير من القضايا. ونقطة الخلاف هي القيام بأعمال عسكرية وتفجيرية داخل الأقطار العربية.

أما الشيخ أسامة بن لادن، فهو عندهم من مجددي هذه الأمة كما الشيخ أحمد ياسين وعبد الله عزام. وعن حزب الله يقول مسؤول العصبة أبو شريف: نحن على خلاف جذري وعميق في العقيدة، وسياسيًّا هم في المشروع الإيراني السوري ونحن بعيدون عنه، أما في المقاومة فنحن نقدر عملهم ودعمهم لأهلنا في فلسطين وسلاحنا إلى جانب سلاحهم، وإذا فتح المجال لنا لقتال اليهود عبر الجنوب فلن نتوانى عن تقديم أغلى التضحيات. نحن لا نكفر حزب الله، ولا نكفر الشيعة بالعموم. عمومًا الشيعة من الفرق الإسلامية.

تنظر العصبة عمومًا بريبة تجاه إيران ومشروعها في المنطقة العربية،

وتحمل سوريا مسؤولية موقفها السلبي تجاه العصبة، ومع ذلك تقول إذا وجدنا أنفسنا مخيّرين أمام المشروع الإيراني أو الأميركي، فنحن سنكون في مواجهة المشروع الأميركي الصهيوني[1].

تتمتع العصبة اليوم في مخيم عين الحلوة بشعبية ونفوذ كبيرين في مخيم عين الحلوة، وقد غيّرت أداءها، وهي تسعى إلى المحافظة على استقرار الوضع الأمني، كما تعمل على عدم انجرار أو تورط أي طرف فلسطيني في الانقسامات الداخلية اللبنانية، وخاصةً بعد حوادث 7/ 5/ 2008. لذلك هي تستخدم لغة جديدة لطمأنة الجميع، وخاصةً الجيش اللبناني، حيث أعلن المتحدث باسم العصبة الشيخ أبو شريف في اعتصام لحركة حماس ضد حصار غزة في 5/ 12/ 2008 بما يشبه الفتوى: «أنه لا يجوز شرعًا أن نستهلك قوانا ضد الجيش اللبناني»، وهو ما اعتبر حينها فتوى بتحريم أي مواجهة مع الجيش.

العصبويون اليوم ليسوا كما هم في الأمس، فقد تغيروا وتغيرت أساليبهم وتعدلت مواقفهم، وأصبح دورهم أقرب إلى دور «شيخ صلح» في المخيم، فهم منذ سنوات انفتحوا على مختلف التيارات والقوى الفلسطينية؛ بل وحتى اللبنانية، وعملوا على مد جسور التفاهم مع مختلف الأفرقاء لتأمين «الاستقرار» في المخيم، فالصراع مع الجيش خاسر والصراع مع فتح مكلف، لهذا قرروا الالتفاف من أجل تكوين بيئة حاضنة من المخيم والمشاركة في الحرب ضد الأمريكان في العراق[2]، وهم اليوم يشاركون

---

(1) هذه المواقف والآراء مصدرها مقابلة مع وفيق شريف عقل (أبي شريف) مسؤول الإعلام في عصبة الأنصار (21و28/ 6/ 2008) نقلًا عن: رأفت فهد حمزة، **الحركات والقوى الإسلامية في المجتمع الفلسطيني في لبنان**، ص180ـ183.

(2) سيرة «عصبة الأنصار» و «جند الشام» و «فتح الإسلام» في عين الحلوة: بدايات أصولية في الثمانينيات.. ونهايات واقعية لبنانية وفلسطينية، كلير شكر، جريدة السفير 4 نيسان 2012 على الرابط: /http://www.mepanorama.net/124361/

مع القوى الإسلامية التي تضم إلى جانب العصبة: حركة حماس والحركة الإسلامية المجاهدة وحركة الجهاد وحزب التحرير، للتنسيق والحفاظ على أمن المخيم، ولديهم الكثير من المبررات الفقهية والشرعية التي يقدمونها لهذا الأمر، وقد وصل أمر المرونة والانفتاح عندهم إلى القول إنّ العلاقة مع حزب الله قائمة على مبدإ ابعاد شبح الاقتتال الطائفي وعدم الاستجابة للتحريض الذي يخدم أعداء أمتنا.. ونحرص على توحيد كافة الجهود والطاقات لنصرة فلسطين وأهل فلسطين، وكذلك ما يتعلق بموضوع الأزمة في سوريا، حيث يقول الشيخ أبو شريف عقل «إن ما يجري في سوريا اليوم هو ظلم يقع على الشعب السوري المسلم هناك، وعلى كل إنسان عاقل أن يقف إلى جانب المظلوم. وعلينا أن ندرك أنه كلما اشتدت الأحداث في سوريا اشتد الخطر الداهم على المخيمات الفلسطينية في لبنان وزاد خطر استهدافها، وهنا أوجه رسالة إلى الشباب أنه لا يجوز للمسلم أن يكون أداة في يد أحد؛ بل عليه أن يكون يقظًا ويكون أداة في نصرة دينه وخدمه قضيته»[1].

تمت هذه المراجعات على مراحل عدة إلى أن نضجت، وقد اضطرت العصبة إلى فصل عدد من الأشخاص؛ لأنهم لم يتمكنوا من التكيف مع هذه المتغيرات، لذلك تعتبر العصبة بمثابة «الأم» لغالبية الحركات الإسلامية الفلسطينية الصغيرة التي برز فيها أسماء كقياديين ومنها: جند الشام، وفتح الإسلام، وعصبة النور وغيرها من الحركات.

كان لهذا التوجه الانفتاحي لـ«عصبة الأنصار» دور بارز في انتشار الجيش اللبناني في منطقة تعمير عين الحلوة بتاريخ 25 كانون الثاني 2007، وهو ما جنّب المخيم والمنطقة تداعيات أحداث مخيم نهر البارد؛ بل حالت

---

(1) حديث للشيخ أبي شريف عقل الناطق الرسمي باسم العصبة على شبكة أخبار اللاجئين الفلسطينيين في لبنان؛ انظر الرابط:

http://laji-net.net/arabic/Default.asp?ContentID=18950&menuID=31.

العصبة دون التعرّض إلى الجيش اللبناني من قبل مجموعات «فتح الإسلام» أو «جند الشام»، وأعلنت عن حل «جند الشام» في ذلك الوقت، وجاءت هذه العلاقة بعد الزيارة التي قام بها رئيس فرع مخابرات الجيش اللبناني في الجنوب ـآنذاكـ العقيد عباس إبراهيم، في شهر تشرين الأول 2006، في أول زيارة لمسؤول أمني لبناني رسمي إلى المخيم.

تقدم عصبة الأنصار مقاربتها بوضوح لمرحلة الانتفاضات الشعبية التي شهدتها البلدان والعواصم العربية، معتبرة «أن ما يعرف بالربيع العربي، الذي تسعى الشعوب من خلاله لنيل حريتها وكرامتها، وهذا حق لها بسبب ما وقع عليها من ظلم وتعسف واضطهاد ودكتاتورية الحكام وبُعدهم عن المنهج الرباني الحق، ثمة سعي دؤوب ومكر من أعداء الأمة كي لا يُؤتي ثماره، ويحوّلوا هذا الربيع من مواجهة بين الشعوب وحكامها إلى مواجهة بين مكونات الشعب الواحد، تحت شعار المذهبية أو الطائفية، لذلك فإنّ أداء «عصبة الأنصار» في هذه المرحلة الحساسة، يهدف إلى إجهاض هذه المحاولات كي تبقى ولا بد من أن تبقى البوصلة وهي أن (العدو الصهيوني هو ألد أعداء هذه الأمة)»[1].

لا شك في أنّ التحولات التي شهدتها العصبة على مستوى الخطاب السياسي هامة، فبعد أن ارتبط اسمها باغتيال الشيخ نزار الحلبي، وبقضية اغتيال القضاة الأربعة، وبعدها بأحداث الضنية ومجموعة أبي عائشة وصولًا إلى تنظيمها لعمليات إرسال المقاتلين إلى العراق إبان الغزو الأميركي، شهدت تحولًا بارزًا يشبه المراجعات الجذرية كان عنوانه الابتعاد عن أيّ مواقف لها علاقة بالوضع اللبناني الداخلي، بحيث عملوا على إبعاد مخيم عين الحلوة عن المشاكل في صيدا، وخصوصًا خلال تصعيد الأزمة بين الشيخ أحمد الأسير وحزب الله، برز هذا قبل ذلك بوضوح خلال حرب

---

(1) هيثم زعيتر، جريدة اللواء، صيدا، عصبة الأنصار، مراجعة تقييمية للمرحلة السابقة، 13 شباط 2013.

تموز 2006 وبعدها مع العدو الإسرائيلي، وقد بدأت العلاقة تتطور بين العصبة وحزب الله بشكل إيجابي، حيث أعلن مسؤولو العصبة استعدادهم للقتال إلى جانب الحزب خلال الحرب ضد القوات الإسرائيلية، كما إنّهم شجّعوا أهل المخيم على استقبال النازحين الجنوبيين، وقد توطد هذا النهج خلال فترة الصراع الداخلي في لبنان ما بين 2007 و2013 على الرغم من وجود التباين الفكري بينهما؛ بل لعبت العصبة دورًا كبيرًا في تخفيف أجواء الاحتقان، سواء أكان ذلك داخل المخيم أم بين اللبنانيين والفلسطينيين أو بين القوى اللبنانية، وبدأت تعاونها مع مسؤول الحركة الإسلامية المجاهدة الشيخ جمال الخطاب، ومسؤولي حركتي حماس وحركة الجهاد الإسلامي، وإمام مسجد القدس الشيخ ماهر حمود، وبقية القوى الإسلامية والفلسطينية في مخيم عين الحلوة وصيدا، كما إنّ أجهزة المخابرات اللبنانية كان لها دور أساس في إيجاد التواصل مع عصبة الأنصار والقوى الإسلامية الفلسطينية.

مما لا شك فيه أن الأزمة السورية شكّلت الاختبار الأصعب، والملاحظ هنا أنه على الرغم من وجود تباين بين بعض القوى الإسلامية والسلفية وبين حزب الله على صعيد الموقف من الوضع السوري وصدور فتاوى جهادية سلفية للقتال ضد الحزب في سوريا، إلا أنه لم تصدر أيّ مواقف أو فتاوى تصعيدية من العصبة، ما يؤشر بوضوح على أن حماية القاعدة الأساسية والمتمثلة بأمن المخيم وعدم التورط بأية مشاكل مع القوى اللبنانية وخصوصًا حزب الله، لا تزال لها أولويتها بالنسبة إلى العصبويين، وقد تكون تجربة مخيم نهر البارد ونتائجها هناك ماثلة للأعين، مضافًا إلى رفض الانجرار وراء الفتن الداخلية، ويدل على ذلك الطريقة التي عولجت بها مسألة شادي مولوي ولجوئه إلى المخيم، حيث مارست العصبة ضغوطها عليه لكي يخرج من المخيم، لتجنب الصدام مع الجيش اللبناني.

4- **على تخوم المخيم «جند الله» و«فتح الإسلام»**: ثم برز في ما بعد اسم تنظيم «جند الشام»، حيث أعلن عن تأسيسه الفلسطيني محمد أحمد

شرقية (أبو يوسف) الذي أتى إلى مخيم عين الحلوة من مخيم نهر البارد عام 1989، وكان شرقية من كوادر حركة «فتح، المجلس الثوري» جناح صبري البنا - (أبي نضال)- الذي وجد مقتولًا بظروف غامضة في صيف 2002 في العراق، أيام حكم الرئيس السابق صدام حسين. وبعدها انفصل شرقية عن «فتح، أبي نضال» ليعلن تأسيس تنظيم «جند الشام» الذي ضم خليطًا من كوادر وعناصر كانت تنشط تحت اسم «عصبة النور»، التي خرجت من أحضان «عصبة الأنصار». ولكن ضعف نشاط «عصبة النور» بعد اغتيال مسؤولها عبد الله هشام الشريدي، ليقوم على أنقاضها تنظيم جند الشام، الذي ضم عناصر سابقة من حركة «فتح، المجلس الثوري وبعض العناصر الأصولية اللبنانية المعروفة بـ«جماعة الضنية»، وهي عناصر مطلوبة من السلطات اللبنانية لجأت إلى عين الحلوة بحماية «عصبة الأنصار» بسبب مشاركتها في حوادث الضنية ضد الجيش اللبناني في أوائل العام 2000، وعرف منهم في ذلك الحين اللبناني غاندي سعيد السحمراني (المعروف بأبي رامز الطرابلسي).

ترافقت ولادة هذا التنظيم الجديد مع صدامات مسلحة متكررة مع حركة فتح، ومع شائعات عن تورط هذا التنظيم في عملية اغتيال القيادي في حزب الله غالب عوالي، الأمر الذي نفاه قائد «جند الشام» بشدة، وقد انتشرت هذه الشائعة إثر بيانات صدرت عن الجند أعلنوا فيها اختلافهم مع السيد حسن نصر الله الذي استنكر خلال إحدى خطبه «قطع» رؤوس الأميركيين في العراق، مؤكدين «أن أوان جزّ الرؤوس قد حان». ويؤكد أبو يوسف «نحن وحزب الله في خندق واحد، لكننا نختلف في جزئية وجوب قتل الأعداء، إن ذلك منصوص عليه شرعًا.. والبيان الذي وزع باسمنا حول اغتيال الشهيد عوالي مدسوس من جانب الأعداء، ولا يمكن أن نقاتل من يقاتل الأعداء». ويقول إن اسم «جند الشام» تم استلهامه من أحاديث النبي محمد (ص) وهو الذي وصفهم بأنهم في «رباط إلى يوم القيامة» و«أنهم خاصة الله في

أرضه»[1].

وتعود عناصر هذا التنظيم الناشئ إلى منابت فكرية عدة. فالشيخ أبو يوسف نفسه تأثر بأفكار الإخوان المسلمين وأفكار حزب التحرير، وعناصره الأخرى أتت من عصبة النور التي ضعف نشاطها بعد عملية الاغتيال التي تعرض لها مؤسسها عبد الله الشريدي[2] وتعود مرجعياتها الفكرية إلى كتابات سيد قطب وبعضهم الآخر متأثر بأطروحات سلفية جهادية مستمدة من علاقة سابقة مع عصبة الأنصار، ومن تيار مستجد لم يلتحق بتنظيمات من قبل كما يرى الشيخ جمال خطاب، مسؤول «الحركة الإسلامية المجاهدة» في المخيم، وهو شخصية تحوز على احترام وثقة مجموعات عدّة، وهو يؤكد كلام أبي يوسف شرقية، الذي ينفي أي علاقة لجند الشام بتنظيم القاعدة على الرغم من وجود قواسم فكرية مشتركة. أما أهداف الجند فيلخصها أبو يوسف بهدفين:

1- إقامة شرع الله استنادًا إلى كتاب الله وسُنّة رسوله وآراء العلماء السابقين.

2- الجهاد في سبيل الله، بحيث نهيئ أنفسنا لقتال أعداء الله، أميركا وإسرائيل والذي يعتدون علينا كمسلمين.

بدأ تنظيم جند الشام ينشط في مخيم عين الحلوة وبعض الأحياء المحاذية له، وتسببت بعض البيانات المتضمّنة لانتقادات لاذعة لحركة «حماس»، ولإيران، و«حزب الله» بالكثير من المشكلات مع حركة «فتح/ جناح أبي عمار»، التي باشرت حملاتها العسكرية لطرد عناصر التنظيم من المخيم. بسبب هذا الضغط العسكري، تنحى أبو يوسف شرقية عن المسؤولية إلا أن

---

(1) انظر: المقابلة مع أبي يوسف، مسؤول جند الشام، في مجلة **الوسط** (الحياة الأسبوعية)، لندن، العدد 654، الصادر في 9 آب/ أغسطس 2004، ص5.

(2) انظر: جريدة **النهار** اللبنانية في 29/ 10/ 2004، تحقيق: صبحي منذر ياغي، **مخيم عين الحلوة عاصمة الشتات الفلسطيني**، ص17.

تنظيم «جند الشام» استمر في نشاطه بعدما أصبح الشيخ أسامة الشهابي بمثابة أمير التنظيم، وعماد ياسين المسؤول التنظيمي، واللبناني غاندي السحمراني المسؤول العسكري كما برزت أسماء لمسؤولين في هذا التنظيم منها بلال العرقوب، شحادة توفيق جوهر، أنور صيداوي..، يعبّر غاندي السحمراني (أبو رامز) عن بعض مواقف الجند قائلًا: «إن جند الشام موجودة في كل البلدان العربية بسبب ابتعاد المسلمين عن دينهم، ونحن قمنا بإمساك الراية بعقيدة صحيحة بالولاء والبراء حتى تعود الخلافة إن شاء الله. ولو أن في العملية بعض العذاب، لكننا سنبني لبنة في جدار الدولة الإسلامية»[1]. وهو ينفي أي علاقة أو دعم من أي جهة.

لكن الخلاصة التي آل اليها وضع جند الشام عسكريًّا هي أنهم لم يستطيعوا التمدد خارج منطقة تعمير عين الحلوة الملاصقة للمخيم، ويرفضون دخول الجيش اللبناني إليها، وهم في تواجدهم على هامش المخيم وفي منطقة محاذية له إنما يعكسون ضعف الصلات الاجتماعية معه، على عكس حالة عصبة الأنصار التي تغلب عليها ملامح الانتماء لأحياء فلسطينية داخل المخيم. لم يطل الأمر إلى أن وجد السحمراني مقتولًا بطريقة ملتبسة في أواخر كانون الأول 2010.

ثمة وقائع أخرى تشير إلى أن تنظيم «جند الشام» في مخيم عين الحلوة كان مكلفًا بإعداد وتدريب «المجموعات الجهادية» التي كانت تنتقل بعد انتهاء دوراتها التدريبية للقتال في العراق. وكانت هذه «المجموعات الجهادية» تضم عناصر فلسطينية من مخيم عين الحلوة، وقد استشهد العديد منهم في المواجهات العسكرية في العراق من بينهم الشيخ صالح قبلاوي، الذي كان يعتبر أحد مساعدي «أبي مصعب الزرقاوي» ومحمد الهيتي، ومحمد البرشلي، ونجل الشيخ جمال سليمان مسؤول «أنصار الله» وغيرهم.. حتى أن الأوساط تقدر عدد الذين قتلوا من أبناء مخيمي عين

---

(1) جريدة المستقبل اللبنانية، 26/ 10/ 2005.

الحلوة والرشيدية في العراق بزهاء عشرين شابًّا حتى اليوم، من بينهم أبناء أو أشقاء لمسؤولين في أحزاب وتنظيمات إسلامية فلسطينية[1]. كما أشارت معلومات إلى تنسيق قوي مع فتح الإسلام، وحيث انضم عدد من مقاتلي وكوادر الجند إلى فتح الإسلام في مخيم نهر البارد، ومن هؤلاء شهاب خضر قدور المطلوب والملاحق أمنيًّا.

5ـ «**جُند الشام**» **اللبناني**: برز اسم تنظيم «جند الشام» مجددًا في قلعة الحصن (ريف حمص الغربي) المحاذية لوادي النصارى، عندما أعلن ولادته شابٌّ طرابلسي من محلة باب التبانة يُدعى خالد المحمود ما يطرح تساؤلات عن العلاقة بين هذا التنظيم وذاك الموجود في مخيم عين الحلوة؟ كان خالد المحمود الملقب بأبي سليمان الدندشي قد أمضى ست سنوات في سجن رومية المركزي قبل أن يُفرج عنه في عام 2012، بعد اتهامه بالانتماء إلى جماعة «فتح الإسلام» وتفجيره قنبلة في دورية الجيش التي اعتقلته. وكان قبلها قد أمضى خمس سنوات في السجن نفسه بتهمة الانتماء إلى مجموعة الضنية بقيادة أبي عائشة.

أعلِنت ولادة هذا التنظيم في كانون الثاني من عام 2013 عبر تسجيل مصوّر انتشر على يوتيوب صادر عن «مؤسسة صدى الشام». وكثر الحديث عنه قبل نحو شهرين، إثر عملية انتحارية نفّذها شابان لبنانيان من عائلة الحاج ديب ضد حاجز للجيش السوري في تلكلخ.

لم يُبايع الجند «تنظيم القاعدة»، أو ربما ـ لأسباب غير معروفة ـ لم تقبل القاعدة بيعتهم؛ بل سيجد المتابع أن الجند قد منعوا من النشاط، وصودر سلاحهم من قبل جيش المجاهدين وجبهة النصرة، وتم اعتقال 80 عنصرًا منهم في ريف حلب الغربي، وأحيلوا إلى الهيئة الشرعية بتهم عدة منها تكفيرهم للعوام[2]؛ لذلك لم ينخرطوا في القتال إلى جانب «جبهة النصرة».

---

(1) صبحي منذر ياغي، **تنظيم جند الشام، النهار** 8/ 6/ 2007.

(2) الخبر على الرابط الآتي: http://all4syria.info/Archive/139149

وهذه الحادثة تذكر بحادثة محاكمة ومقتل وليد البستاني في تلكلخ على أيدي الجيش الحر وهو الهارب من سجن رومية والمطلوب لعلاقته بفتح الإسلام، وقد أساءت إلى تلك الحادثة العلاقة بين المقاتلين السوريين وغير السوريين حينها، لكن استطاع خالد المحمود أن يزيل آثار الحادثة بعد كثير من الجهد.

ويقاتل تحت راية «جند الشام» مقاتلون لبنانيون وسوريون، ومعظم اللبنانيين من طرابلس وعكار والضنية، لا سيّما أن المحمود جهِد منذ خروجه من السجن في استقطاب شبّان وفتية من طرابلس والشمال لإقناعهم بالذهاب للجهاد في سوريا. وقد ظهر المحمود في تسجيل مصوّر يدعو فيه علماء السعودية للانتقال إلى أرض الشام للجهاد بالمال والنفس والولد. هذا وقد أثبتت التحقيقات الأمنية أنّ هذا التنظيم يقف خلف مجموعة تلكلخ التي قُتل فيها 17 شابًا لبنانيًا في كمين للجيش السوري أثناء انتقالهم بطريقة غير شرعية إلى الأراضي السورية للانضمام إلى المقاتلين في قلعة الحصن. ويشير بعضٌ إلى أنّ تسمية «جُند الشام» أطلقها للمرة الأولى أشقاء خالد المحمود الثلاثة الذين كانوا إلى جانب مجموعة من الفارين من جرود الضنية في عام 2000، حيث تمكنوا من دخول مخيم عين الحلوة وأنشأوا المجموعة التي تولّى قيادتها أبو بكر ميقاتي تحت اسم «جند الشام» وقد اعتقل أبو بكر مؤخرًا (24/ 10/ 2014) في أحد المنازل بالضنية بعد اشتباك عناصر الجيش اللبناني مع مجموعة من عناصر تنظيم الدولة الإسلامية (داعش). وقد اعتبر اعتقال أبي بكر الميقاتي حينها صيدًا ثمينًا للأجهزة الأمنية اللبنانية. ويبدو أن قصة تنظيم جند الشام لم تنته مع النهاية المأساوية التي شهدتها عملية الانسحاب الجماعي للمقاتلين وعائلاتهم من قلعة الحصن، حيث تعرضوا لكمين من قبل الجيش السوري في طريق عودتهم في (20ـ3ـ 2014) إلى الحدود اللبنانية نتج عنه مذبحة طاولت غالبيتهم بمن فيهم أمير الجند نفسه؛ إذ لا تزال أخبار هذا التنظيم تتوارد عن تواجد له في حي الطوارئ والصفصاف في مخيم عين الحلوة حيث لجأ شادي

المولوي، المطلوب بمذكرات قضائية لبنانية لعلاقته بجبهة النصرة، إلى هذا الحي وحظي بحمايته إلى جانب من بقي من تنظيم فتح الإسلام، وذلك قبل أن تمارس ضغوط كبيرة لإخراجه من المخيم[1].

6- **الحركة الإسلامية المجاهدة:** تأسست هذه الحركة بتأثير من الشيخ حامد أبي ناصر بداية السبعينات الذي كان من المشاركين بما عرف بقواعد الشيوخ في أغوار الأردن وكان من قادتها الشهيد عبد الله عزام والشيخ أحمد نوفل، الذي اعتبر أحد تجليات التيار الجهادي داخل الإخوان المسلمين، وفي أحد منشوراتها أن تأسيسها جاء ردًّا عمليًّا على دعاوى العلمانيين واليساريين ولتثبت حضور العمل الإسلامي في ميادين الجهاد، أما أهدافها فهي تحقيق العبودية لله، وإقامة المجتمع الإسلامي من خلال إيجاد الشخصية الإسلامية المتميزة بإعدادها الشمولي عقديًّا وسياسيًّا وعسكريًّا من خلال تنظيم المجاهد القائم على سرية القيادة والأفراد وعلنية الدعوة، والعمل على إيجاد الدولة الإسلامية في أيّ بقعة من العالم الإسلامي تنضج أسباب قيامها[2].

تعاون الشيخ حامد أبو ناصر مع الشيخ إبراهيم غنيم الذي كان له تجربة تنظيمية مع الجماعة الإسلامية في مخيم عين الحلوة، إلا أنه غادرها مع تلامذته بسبب رغبتهم في العمل الجهادي. كبرت هذه المجموعة الصغيرة وكان بين عناصرها الشيخ عبد الله حلاق والشيخ جمال خطاب. وقد عيّن أبو ناصر لقيادة الحركة وظل الشيخ غنيم بمثابة المرشد يوجه الجميع ويركز على التعليم والفقه.

الحركة من خلال أميرها بعلاقة مع بعض قيادات الإخوان المسلمين

---

(1) انظر الرابط الآتي بتاريخ: 14/ 1/ 2015:

http://www.lebanondebate.com/details.aspx?id=193059.

(2) **الحركات الإسلامية المجاهدة، منهج ومفاهيم**، ص25-26.

في الخارج الذين كانوا يدعمون الجهاد العسكري ضد الاحتلال، فتلقت منهم الدعم المعنوي والمادي، وكان «صندوق الجهاد» الذي أقامه الإخوان مصدر تمويلهم في إحدى الدول الخليجية، لكن علاقتهم بالجماعة الإسلامية في لبنان بقيت محدودة جدًّا؛ لأنها لم تتقبل فكرة تأسيس تنظيم جديد[1].

انخرطت الحركة في العمل العسكري بداية الحرب اللبنانية عام 1975، وشاركت في صد الاجتياح الإسرائيلي للبنان سنة 1978، كما لعبت دورًا هامًّا وفعالًا في منطقة صيدا ومحيطها وكذلك في اجتياح سنة 1982، حيث استشهد مسؤولها العسكري فوزي آغا.

بعد العام 1983 تولى إمارة الحركة الشيخ عبد الله حلاق الذي سلم المهمة سنة 1994 إلى جمال خطاب، وظل حلاق رئيسًا لمجلس الشورى في الحركة. ركزت الحركة بعد اتفاق الطائف على الجانب التربوي والاجتماعي، فأنشأت سنة 1986 مؤسسة «مرشد» (مجلس رعاية الشؤون الدينية) لرعاية الأعمال المسجدية وبناء مراكز لتحفيظ القرآن والإشراف على عدد من رياض الأطفال، وأنشأت هيئة دعوية نسائية، وتشرف الحركة على تلفزيون الرسالة وهي قناة محلية في مخيم عين الحلوة تأسست عام 1999، وتصدر بشكل دوري مجلة صدى الجهاد.

الحركة اليوم لها حضور فلسطيني مؤثر في حفظ استقرار المخيم والجوار، وتلعب دورًا هامًّا في إيجاد الحلول للاشتباكات والأحداث الأمنية، وتعنى بمتابعة الشؤون الحياتية بفعالية.

في الخلاصة، شهدت المخيمات الفلسطينية، وخاصة مخيم عين الحلوة الذي يضم أكبر تجمع فلسطيني في لبنان، نموًّا مضطردًا باتجاه التدين، بقيت

---

(1) رأفت فهد حمزة، الحركات والقوى الإسلامية في المجتمع الفلسطيني في لبنان، ص164-167.

تعبيراته مكتومة إلى حدّ ما في زمن الوجود السوري. لكن ما أن غادر آخر جندي سوري الأراضي اللبنانية في 26/ 4/ 2005 حتى ارتفع صوت بعض المجموعات السلفية والأصولية في أحياء المخيمات، وظهرت مجموعات غير معروفة سابقًا. ومهما يكن الأمر فإن هذه المجموعات والفصائل الفلسطينية الإسلامية قد استقرت أخيرًا على الصورة التي قدمناها، مضافًا إلى جماعة أنصار الله (بقيادة جمال سليمان)، وهي مجموعة موالية لحزب الله أنشئت بعد أن اكتسب هذا الحزب احترام الفلسطينيين إبان حرب المخيمات (1985ـ1987)، حينما وقف ضد حركة أمل وإلى جانب الفلسطينيين، وحمى بعضهم في مناطق الجنوب اللبناني. في ذلك الوقت تمكن الفلسطيني جمال أحمد سليمان، الذي كان سابقًا في صفوف حركة فتح، ويتحدر من بلدة عمقا في فلسطين، أن يؤسس مجموعته الصغيرة في سنة 1989 وكانت ترتبط بحزب الله وتولى ماهر عويد المسؤولية العسكرية فيها. لكن هذه المجموعة ظلت هامشية جدًّا من حيث التأثير، إلا في ميدان العلاقات الاجتماعية العامة، حيث يتبنى هذا التنظيم طروحات حزب الله السياسية، ويشكل امتدادًا له في الوسط الفلسطيني[1]. ومنذ العام 2003 أبدى تنظيم أنصار الله تعاطفه مع «المقاومة العراقية»، وقد نعى أواخر العام 2003 كُلًّا من حسن سليمان ومحمد زيدان، وهما من عناصر التنظيم، والأول هو نجل جمال سليمان، زعيم التنظيم. وفي العام 2004 اتُّهم التنظيم بأنه نصب صواريخ لقصف تلفزيون المستقبل، وذلك بناءً على بيان صدر باسم التنظيم على الرغم من نفيه اللاحق.. ولا يخفي التنظيم ارتباطه الأمني والسياسي بحزب الله؛ بل يفاخر به «وهي علاقة تعود إلى العام 1990 حيث وقف مقاتلو أنصار الله إلى جانب الحزب في قتاله ضد حركة أمل في معركة

---

(1) صقر أبو فخر، **بنادق وعمائم وجلاليب**، مجلة الرأي الآخر العدد 32، أيار/ مايو 2009؛ انظر الرابط:

http://www.rai-akhar.com/ar/index.php?option=com_content&task=view&id=844.

إقليم التفاح، إلى أن ترددت أنباء عن قطع الأنصار لعلاقتهم مع حزب الله إثر تفاقم الأحداث والمعارك في سوريا وعلى خلفية فتحهم قناة اتصال مع المعارضة السورية، ولم تنفع وساطة إمام مسجد القدس الشيخ ماهر حمود لرأب الصدع بينهما[1]. إلا أنّ مصادر إعلامية أخرى اعتبرت أن الخلاف جاء على خلفية محاولة الأنصار إطلاق الصواريخ باتجاه المستوطنات الإسرائيلية[2] القريبة من الحدود اللبنانية أثناء العدوان على غزة بدون إعلام حزب الله الذي اعتبر ذلك محاولة لتوريط لبنان وحزب الله في معركة مع إسرائيل فضلًا عن أنه لا يخدم القضية الفلسطينية.

---

(1) انظر: نص الخبر بالتفصيل في جريدة **المستقبل** وكافة الصحف اللبنانية 6 كانون الأول 2012. أيضًا انظر الرابط:

http://laji-net.net/arabic/default.asp?ContentID=13646&menuID=21.

(2) انظر الرابط:

www.saidaonline.com/newsapp.php?go=fullnews& newsid =51475.

الفصل التاسع

محاولات التوحد والتوحيد:
هيئة العلماء وتيار أهل السنّة

تبدو التحديات السياسية آخذة بالتحول إلى أولوية لدى التيار السلفي الدعوي في لبنان، حيث بدأ يتعاظم لديه الشعور بالخطر الوجودي، وهي تحديات دفعت قياداته إلى الاجتماع والتلاقي أكثر من مرة بهدف التوحّد وإيجاد آلية تنظيمية تجمع شتات الطيف السلفي المتشرذم، وهي مهمة صعبة، فقد جرت محاولات عدّة طيلة السنوات الماضية آلت غالبيتها إلى الفشل، وبعضها لا يغدو كونه لقاءات ظرفية حول حدث معين وبهدف إطلاق موقف موحّد. مع ذلك لا تزال المساعي تبذل لإطلاق آلية تنظيمية مرنة يمكنها أن تستوعب هذه التعددية السلفية.

هيئة علماء المسلمين: تمثل الهيئة في هذا المجال تجربة نمت على وقع ذلك القلق المستجد الذي اجتاح أهل السنة في لبنان، والواقع أن الأعضاء المؤسسين لها، وهم بضع مئات، بعضهم من خريجي دار الفتوى والمعاهد الدينية التي انتشرت وتأسست في لبنان منذ الثمانينات، أو من خريجي الأزهر الشريف، وهم قلة، وبعضهم الآخر من خريجي الكليات والمعاهد الشرعية السعودية، وقد جمعتهم الحاجة إلى تكوين كتلة ضاغطة تمثل مصالحهم داخل دار الفتوى ومؤسساتها، حيث يهيمن المفتي على الأوقاف ومؤسساتها وعلى دوائر التوظيف فيها من خطابة وتدريس، وعلى الرغم من ضعف مردودها المادي، إلا أنها تمنح العلماء الشبان والمتخرجين الجدد

قوة رمزية في مجتمعاتهم المحلية.

إلا أن الأهم من كل ذلك، أن غالبية هؤلاء جمعتهم ميول واضحة نحو تجسير الفجوة بين الديني والسياسي أمام التحديات السياسية التي تواجهها الطائفة السنية في لبنان في ظل التنامي المتزايد لنفوذ الطائفة الشيعية ومؤسساتها الدينية والأحزاب السياسية التابعة لها. كانوا يدركون أن عباءة دار الفتوى ليست قادرة على أداء هذا الدور. وعلى الرغم من عدم قناعتهم بدورها السياسي الذي ينأى بنفسه عن الكثير من القضايا التي تعبر عن مصالح السنة، وانتقاداتهم للكثير من الممارسات والمواقف الصادرة عن المفتي في بعض المراحل، إلا أنهم ينظرون إلى المسألة من زاوية هيمنة القيادات السنية التقليدية عبر رئاسة مجلس الوزراء على مؤسسة دار الفتوى، وتجلى ذلك بشكل واضح في مرحلة هيمنة تيار المستقبل كممثل شبه وحيد للطائفة، وهو الأقرب إلى العلمانية بنظرهم، وقد نسج علاقة قوية مع المفتي قباني استمرت طيلة الفترة التي تولى فيها مهمته قبل أن ينشب الخلاف بينهما ويخرج إلى العلن منذ العام 2013 بشكل حاد.

استقلالية دار الفتوى عن الدولة والزعامات السياسية التقليدية كمؤسسة جامعة تمثل المسلمين السنة في لبنان، هي الطموح الذي تتطلع إليه هيئة علماء المسلمين، وبغض النظر عن خلفية هذا الطموح وجديته، يمكن القول إنه طموح يصطدم بإمكانية تحققه في الواقع اللبناني، نظرًا إلى التركيبة التاريخية والقانونية الناظمة لعمل دار الفتوى بحد ذاتها. إلا أن الأهم من ذلك هو إمكانية تحقق هذا الهدف عن طريق هيئة علماء المسلمين المتهمة بالأساس، من قبل خصومها، بافتقادها للقرار المستقل، وتبعيتها لدول خارجية من حيث التمويل والولاء السياسي.

والمتتبع لنشأة وتأسيس هيئة علماء المسلمين، التي وجدت طريقها إلى النور في شهر أيار من العام 2012 بمبادرة من الشيخ حسن قاطرجي،

رئيس جمعية الاتحاد الإسلامي[1]، يجد أنه لم يكن مستغربًا أن تجد المبادرة ذلك التجاوب من الكثير من علماء المسلمين السنة وأئمة المساجد وبعض الخطباء والعلماء بما لهذه الجمعية ورئيسها من نشاط وعلاقات[2]، فضلًا عن التوقيت المناسب الذي جاء فيه الإعلان عن المبادرة. وقد ساعد على انطلاق الهيئة في البداية أسماء لامعة في بعض المحافظات وخاصة في بيروت، كشيخ قراء العاصمة اللبنانية بيروت الشيخ محمود عكاوي، وفي طرابلس العاصمة الثانية، شيخ قراء المدينة الشيخ بلال بارودي، والشيخ باسم عيتاني المسؤول الديني في جمعية الإرشاد والإصلاح في بيروت وغيرهم. وسرعان ما تضخم عدد العلماء المنتسبين للهيئة حتى قارب 300 خطيب وداعية وواعظ ومدرس ومن بينهم قضاة شرع، ويشكل الجسم الرئيسي للأعضاء تيار سلفي التكوين من حيث المنهج، لكنه مع ذلك غير موحّد، يعكس طبيعة تشتت السلفيين في لبنان، وهو يتوزع بولائه حول عدد من المشايخ والجمعيات المنتشرة في مختلف المناطق والمحافظات، مضافًا إلى تيار قريب من الجماعة الإسلامية، صحيح أنه أقل عددًا من الاتجاه الأول، لكنه موحد ومنسجم في تصوراته وقراراته داخل الهيئة، ما يمنحه فعالية وديناميكية، هذا فضلًا عن عدد لا بأس به من المشايخ والعلماء المستقلين. ومع تصاعد حدّة الأزمة السورية رفعت الهيئة شعار «نصرة الثورة السورية» بقوة، وقامت بكافة الأنشطة السياسية والإغاثية في لبنان

---

(1) تأسست عام 1993 ولديها فروع في بيروت وطرابلس وعرمون وصيدا والبقاع، كما للجمعية دار للدعوة والتدريب الدعوي في بيروت، ومركز المنتدى الطلابي في بيروت والشمال، ومركز للقسم النسائي، وأقامت شبكة واسعة من دور القرآن الكريم للحفظ والتلاوة في مناطق لبنانية عدّة، فضلًا عن منتدى التعريف بالإسلام، ومؤسسات خيرية إغاثية (مؤسسة نماء التي كانت تسمى صندوق التكافل الإسلامي سابقًا) التي يتفرع عنها جهاز الهداية والتبليغ، وحملة التكافل الإسلامي للإغاثة التي نشطت أثناء العدوان الصهيوني عام 2006 ثم أثناء الأزمة وما تلاها لاحتضان اللاجئين السوريين في لبنان.

(2) حول أبرز النشاطات لهذه الجمعية انظر المقابلة مع الشيخ حسن قاطرجي على الرابط: http://www.itihad.org/content/%D9.

التزامًا بهذا الهدف، الأمر الذي أدخل الهيئة منذ البداية في مواجهة شرسة مع القوى المؤيدة للنظام السوري، وقد تعرضت الهيئة بسبب هذه المواقف إلى هجمة إعلامية واتهامات بارتباطها بدولة قطر المنافسة سياسيًّا للسعودية.

يعكس الصعود السريع لهيئة علماء المسلمين حالة القلق الممزوج بالغضب الذي يسود المزاج السني بشكل عام في لبنان، خاصة في السنوات الأخيرة بعد اندلاع الثورة السورية والتدخل المتزايد لحزب الله في الداخل السوري نصرة لنظام بشار الأسد، كما يعكس المنافسة غير المعلنة بين أدوار إقليمية متعددة في الوسط السني، حيث ينظر على الدوام إلى دار الفتوى على أنها مقربة من السعودية أو من مصر سابقًا، في حين بدأت قطر في السنوات الأخيرة تنسج علاقات تنافسية مع الرياض في هذا المجال.

أدّت الهيئة دورًا في إثارة العديد من المسائل التي تهم الشارع السني، ولعل أهمها ملف الموقوفين الإسلاميين الذي يعتبر ملفًّا ثقيلًا ومحملًا بالكثير من المظالم التي صارت تشكل إحراجًا للسلطات السياسية والقضائية، خاصة أن بعضهم يقبع في السجون منذ سنوات دون أن تصدر بحقهم أحكام قضائية مبرمة حتى الآن، وهو من الملفات الأساسية التي تشكل جانبًا من المظلومية السنية التي يتحدث عنها السلفيون بكافة اتجاهاتهم، وأكبر الملفات بينها ملف «فتح الإسلام»، حيث يبلغ عدد المتهمين فيه حوالي 300، سجن منهم 110 متهمين، هذا مضافًا إلى مجموعات أخرى عدّة جرى توقيفها على خلفية أحداث طرابلس. والواقع أن الهيئة نجحت في فرض هذا الملف على السياسيين السنّة بعد سلسلة التحركات والاعتصامات التي قامت بها، حيث تبنى غالبيتهم مبدأ ضرورة إنهاء هذا الملف.

ومع انتخاب الشيخ سالم الرافعي إمام مسجد التقوى رئيسًا لهيئة علماء المسلمين في العام 2013، وهو صاحب المواقف الأكثر وضوحًا في سلفيتها، وتشددًا في موقفها من النظام السوري وحلفائه، اتجهت الأمور إلى المزيد من التصعيد الإعلامي على وقع المزيد من انغماس حزب الله

العسكري في الداخل السوري بعد معركة القصير التي شكلت محطة بالغة الخطورة في مواقف العلماء المسلمين، كانت ذروتها دعوة الرافعي إلى الجهاد في سوريا، فضلًا عن التصعيد والعسكرة التي بدأت تشهدها بعض التيارات الإسلامية السنية، ومنها ما عرف بحركة الشيخ أحمد الأسير حول مسجد بلال في صيدا.

انتخب الشيخ مالك جديدة مدير أوقاف عكار رئيسًا للهيئة بعد الشيخ سالم الرافعي مطلع العام 2014 لولاية مدتها ستة أشهر، وكان أول رئيس يمضي هذه الولاية في أعقاب تعديل مدة الولاية في النظام الداخلي للهيئة الذي تم تعديله ثلاث مرات، من أربعة أشهر، إلى سنة، إلى ستة أشهر. حيث ينتخب الرئيس من بين 12 عضوًا يشكلون المجلس الإداري، يترأسون الهيئة بالمداورة في ما بينهم، ويعاد انتخاب المجلس الإداري كل ثلاث سنوات من قبل أعضاء الهيئة الذين بلغ عددهم في العام 2014 حوالي الـ500 عضو. تميزت ولاية الشيخ مالك جديدة بشيء من الانفتاح والتوازن بين الكتل التي تتألف منها الهيئة، فضلًا عن الانفتاح على دار الفتوى وعلى الطوائف الأخرى دون الإخلال أو التخلي عن ثوابت الموقف المعروفة لهيئة العلماء.

لكن المفاجئ أن الشيخ جديدة، ومع انتهاء ولايته، لم يغادر بهدوء كما فعل غيره؛ بل قدم استقالته من الهيئة وأصدر بيانًا قويًا اتهم فيه أجنحة في الهيئة، ومنها السلفية والإخوانية (الجماعة الإسلامية) بالتحديد، بمحاولة الهيمنة على الهيئة واستغلالها، وتحدث في مؤتمره الصحفي عن كثير من المخالفات والمصالح الشخصية التي تمارس تحت غطاء الهيئة من قبل بعض الأعضاء، خاصة من قبل بعض المشايخ الذين وصفهم بـ«المغالين»، وهو ما جعلهم المتلقين الأساسيين للأموال من دول الخليج تحت أسماء جمعيات وهمية، استغلت لغايات شخصية بحتة بحجة رعاية النازحين السوريين ونصرة الثورة السورية وكشف الشيخ جديدة أن تضخم عدد المنتسبين للهيئة العامة لهيئة علماء المسلمين أمر مقصود، وأن أغلب هؤلاء ليسوا من العلماء، وإن أطلقوا على أنفسهم لقب علماء ومشايخ وأئمة

مساجد، واصفًا إياهم «بالعوام وأشباه العوام»، معلنًا عزمه على تأسيس هيئة جديدة للعلماء المسلمين، وهو ما لم يقدم عليه حتى الآن[1].

وعلى الرغم من هذا الكلام الذي فاجأ الأوساط الإسلامية حينها، إلا أنه لم يؤثر على وحدة الهيئة التي اجتمع مجلس إدارتها وانتخب الشيخ سالم الرافعي مجددًا، معلنًا استنكاره لهذه الاتهامات، أما الجماعة الإسلامية، فقد استهجنت اتهامها بمحاولة الهيمنة، معلنة أن الشيخ أحمد العمري، الذي يعتبر من أعضاء الجماعة، تولى رئاسة الهيئة لمدة أربعة أشهر فقط، معتبرة في بيانها أن وصول الشيخ جديدة المستقل سياسيًّا هو خير دليل على ديمقراطية نظام الهيئة، على الرغم من استياء غالبية الأعضاء من أسلوب عمل الشيخ جديدة واتهامه بالتفرد حينها.

على الرغم من كل ذلك، لعبت هيئة علماء المسلمين دورًا هامًّا، وقدمت نفسها وسيطًا فاعلًا في بعض الأزمات، في طرابلس وفي صيدا وفي عرسال، وهي كانت تعلم منذ تأسيسها أن السياسة ليست من مهام دار الفتوى، وأن الهيئة معنية بإعطاء رأي ديني في المسائل السياسية، وهو أمر لا تستطيع دار الفتوى القيام به في بعض الأحيان حسب قول الشيخ عدنان إمامة، لذلك فإن الهيئة تسعى إلى تعويض الفراغ القيادي في الساحة السنية السياسية في لبنان، من خلال المواقف التي تعبر عن هويتها ووجودها. فهل نجحت بذلك؟

يمكن القول إن النجاح لا يزال متواضعًا في هذا المجال، فثمة العديد من الآراء داخل الهيئة ترى أن حصر الأنشطة والمواقف بموضوع «نصرة الثورة السورية» غير كاف، على الرغم من أهميته وضرورته؛ إذ لا بد من توسيع دائرة الاهتمام إلى مجمل قضايا واهتمامات الساحة الإسلامية والوطنية، لتشمل المواقف قضايا متنوعة تتعلق بحقوق المجتمع والناس وقضاياهم

---

(1) انظر جريدة **اللواء** في 20 تشرين الثاني 2014 على الرابط:

http://www.aliwaa.com/Article.aspx?ArticleId=226957.

المعيشية في لبنان، وصولًا إلى صياغة رؤية سياسية متكاملة من واقع النظام السياسي اللبناني الطائفي الذي أصابه التآكل والفساد، وصولًا إلى ضرورة تفعيل الدور الشعبي للهيئة وعدم الاكتفاء بالإطلالات الإعلامية والموسمية، ويقف بعضٌ عند عدم الاستقرار التنظيمي للهيئة التي تغير نظامها الداخلي في بعض مواده لجهة اعتماد آليات مختلفة لانتخاب الرئيس والهيئة الإدارية، وهو الأمر الذي يترك آثارًا سلبية على إنتاجية مؤسستها القيادية، ويجعلها في حالة من الجمود والارتباك، ويفقدها الاستقرار الذي يفسح المجال أمام المزيد من الإنتاجية والحيوية.

لذلك لم تشكل هيئة علماء المسلمين منذ تأسيسها طموحًا تنظيميًا للسلفيين اللبنانيين، بقدر ما كانت إطارًا فضفاضًا يجمعهم مع غيرهم من العلماء في محاولة لتشكيل كتلة ضاغطة موحدة تجتمع على عناوين مشتركة بهدف تحصين الهوية الإسلامية السنية. ولم تكن هذه الهيئة تمثل البديل التنظيمي الذي يتطلع إليه بعضهم.

جاء إطلاق «تيار أهل السنة»[1] في هذا الإطار ليمثل محاولة، كما عبر المجتمعون في بيانهم التأسيسي (الميثاق)، لتوحيد صف أهل السنة على «مرجعية الإسلام كنظام شامل وكامل يصلح لكل زمان ومكان مع مراعاة الممكن والمتاح والتأكيد على الموضوعية في الطرح، واعتبروا فيه أن إطلاق التيار جاء كضرورة ملحة لمواجهة محاولات «تهميش دور أهل السنة وإقصائهم». يعرف التيار عن نفسه بالشكل الآتي: «تيار أهل السنة هو إطار ناظم للراغبين والساعين للعمل على تعزيز «الهوية الإسلامية لأهل

(1) انظر: المؤتمر الصحفي الذي عقد في نادي الصحافة اللبنانية بتاريخ 10 حزيران 2013، والذي أعلن فيه إطلاق هذا التيار محددًا الشيخ سالم الرافعي أمينًا عامًا له، ومعلنًا أسماء مسؤولي مكاتب المحافظات: ربيع حداد (بيروت)، أحمد عمورة والشيخ نديم حجازي (صيدا)، والشيخين حسن عبد الرحمن، وعدنان إمامة (البقاع)، المشايخ زكريا المصري رائد حليحل حسن الشهال لقمان خضر (طرابلس).

السنة» والحفاظ على حقوقهم ومكتسباتهم والدفاع عنهم وإحياء دورهم الرائد في لبنان». حدد الميثاق التأسيسي للتيار المبادئ والأهداف بصيغ مختصرة ضمن اثني عشر بندًا من أهمها: إحياء وترسيخ القيم الإسلامية، وتأكيد التعايش والتعامل على أساس العدالة مع شركائنا في البلد في إطار من التعاون لما فيه مصلحة الجميع والمحافظة على السلم الأهلي، وحماية حقوق أهل السنة في كل المجالات وإبراز الوجه الأصيل لهم، وإزالة كافة أشكال التشويه والإلغاء والهيمنة، وتحصين «ساحتنا» الداخلية وضمانتها من الوقوع في ممارسات وأعمال أمنية تسعى بعض القوى الخارجية والداخلية إلى افتعالها. التأكيد على أن مقاومة أشكال العدوان كافة حق إنساني وواجب شرعي، لذلك «نؤكد على ضرورة استرداد أهل السنة زمام المبادرة للمقاومة المسلحة ضد العدو»، ويحدد البيان بوضوح ماهية «العدو» ولا يتركونها عرضة للالتباس، فهو «العدو الصهيوني، وأننا لن نرضى المزايدة علينا في ذلك.. فقضية فلسطين هي القضية المركزية للأمة الإسلامية، ومؤازرتنا للشعب الفلسطيني في تحرير أرضه واسترداد حقوقه واجبة أخلاقيًّا ودينيًّا».

أما الوسائل لتحقيق هذه الأهداف، فحددها البيان بالطرق السلمية والسياسية والإعلامية والتنظيمية التي تؤكد سعيها «لتمثيل حقيقي لأهل السنة في لبنان وبث الوعي بينهم»، وقد أكّد التيار التنسيق والتكامل بين الجهود «الرسمية والشعبية» من جهة و«المنظمات العالمية» لخدمة قضايا لبنان عامة وأهل السنة والجماعة خاصة، من جملة الوسائل المعلن عنها في البيان التأسيسي أيضًا، إنشاء المكاتب التنفيذية، إنشاء قاعدة بيانات وشبكة تواصل وتبادل المعلومات والخبرات، إعداد الدراسات العلمية التي تبين الدور الريادي لأهل السنة في لبنان عبر التاريخ، وتعالج الخلل المتراكم بحقهم، إعداد الخطط المستقبلية والبرامج العملية المبنية على أسس ومناهج علمية، تفعيل دور المرأة بما ينسجم ومسؤوليتها الرسالية، وممارسة العمل السياسي لإيصال الصوت الذي يمثله التيار إلى المسؤولين وأصحاب القرار

بكل الوسائل المشروعة، والتوجه إلى كافة شرائح المجتمع ونشر البيانات والمواقف والآراء، تأطير العمل الشبابي وتفعيل العمل الطلابي والكشفي والرياضي[1].

في الواقع تمثل هذه المبادىء العامة شكلًا من أشكال الخطاب السياسي الفضفاض الذي يحرص على تأكيد التزامه بالطرق السلمية والسياسية ولا يتردد في الوقت نفسه في سعي لبلورة «الهوية السنية» في خطابه السياسي بشكل مباشر، ويشير تحليل مضمون الميثاق إلى فقر سياسي واضح؛ إذ يكتفي بالعموميات، ولا يتبنى رؤية سياسية أو اجتماعية للواقع اللبناني المتنوع طائفيًا ومذهبيًا والذي يعيش حالة انقسامات وصراعات معقدة تستقطب قوى دولية وإقليمية عدّة، تسببت ولاتزال بتفكك أواخر الدولة والمجتمع وتآكل الهوية الوطنية الجامعة، وهو ما أدى إلى تنامي الولاءات والعصبيات الطائفية والمذهبية على حساب الهوية الجامعة. غاب عن الميثاق تقديم موقف واضح وحاسم من مفهوم الوطن والوطنية، وهو ما يؤدي إلى التباس في مسألتي الولاء والانتماء الوطني الجامع بما لا يتناقض والتركيز على «إبراز الهوية الإسلامية» كما ورد في الميثاق. مسألة الهوية الوطنية الجامعة غابت تحت وطأة التحديات التي يشعر بها السلفيون، كما تشعر بها كافة الطوائف في لبنان التي سبقتهم في تأسيس أحزاب سياسية طائفية ومذهبية، ولو تحت عناوين وطنية أو اجتماعية في بعض الأحيان. لم يطرح الميثاق أيضًا إشكالية النظام السياسي اللبناني بطائفيته البغيضة وهيمنة طبقته السياسية التقليدية على مرافقه، والتي فشلت في تحديثه وفي تطويره وتحقيق العدالة وتكافؤ الفرص، وأغرقته في الفساد والزبائنية والمحاصصات والديون، بحيث ساهمت في تعميم الفقر والحرمان، وحولت مرافق الدولة

---

(1) الميثاق التأسيسي لتيار أهل السنة في لبنان، مركز التأصيل للدرسات والبحوث، 13ـ6ـ2013 انظر الرابط:

http://www.taseel.com/display/pub/default.aspx?id=3060&mot=1.

إلى غنيمة مستباحة للأقوى، غاب عن الميثاق رؤية اقتصادية اجتماعية تمثل وجهة نظر التيار، كما غاب عنه قضايا المواطنة والحريات العامة والموقف من النظام الديموقراطي، والانتخابات، والمساواة، وإلغاء الطائفية وكافة مسائل المجتمع المدني بعناوينها العامة.

ربما كان تجنب الدخول بهذه المسائل مقصودًا، على الرغم من أنه من الثغرات التي تحرم التيار من ادعاء امتلاك خطاب سياسي، إلا أنه يمكن القول إن الميثاق يتضمن مبادىء عامة يجري تفصيلها في ما بعد، ويمكن بلورتها بمزيد من النقاش الداخلي، إلا أنّه وفور الإعلان عن إطلاق التيار تسربت أخبار عن عدم رضى بعض الرموز السلفية على تشكيلة الهيئة العليا للتيار، وهذا ما عبر عنه الشيخ الدكتور حسن الشهال في بيان أصدره ينفي فيه أن يكون ضمن تركيبة مكتب الشمال للتيار، متسائلًا «كيف يمكن أن تعلن أسماء رؤساء المكاتب التنفيذية في المناطق قبل أن تعلن الهيئة العليا أو مجلس الأمناء؟ وكيف يجمع الشيخ سالم الرافعي بين رئاسة هيئة العلماء المسلمين وبين الأمانة العامة لتيار أهل السنة في الوقت نفسه؟»[1].

تؤشر هذه الملاحظات على أن عملية توحيد السلفيين في لبنان، ومحاولتهم تقليد التجربة المصرية (حزب النور وغيره)، لا تزال تعترضها العديد من المشكلات والعقبات التي لا يمكن تجاوزها بأساليب التجميع المتبعة التي تراعي الخواطر ولا تستند إلى أبعاد مؤسساتية وتنظيمية وفكرية، مع العلم أن فكرة «تيار أهل السنة» لا تعتمد فلسفة حزبية أو تنظيمية على غرار الجماعة الإسلامية أو حزب النور، على الرغم من أن هذا الموضوع قد طرح للبحث في المراحل التمهيدية، وجرى التوافق حينها على إنشاء «تيار» على أن يصار بعد ذلك إلى درس إمكانية تحويله إلى حزب سياسي، ولهذه الغاية عقد اجتماع موسع في مسجد «ذي النورين» في رأس النبع في بيروت ضم حوالي سبعين من مشايخ السلفية من مختلف المناطق اللبنانية، للبحث

---

(1) جريدة السفير اللبنانية (12/ 6/ 2013).

في الأهداف وآلية العمل والميثاق والهيكلية الإدارية والتنظيمية، توصل المجتمعون حينها إلى التوافق حول فكرة إنشاء مجلسين، مجلس علمي يتولى دراسة الفتاوى وتحديد المسار الديني للتيار، ومجلس إداري يتولى الاتصالات السياسية، ويصدر المواقف السياسية المتعلقة بالحالة اللبنانية والإقليمية عمومًا، على أن يتولى المجلسان العمل على تقريب وجهات النظر بين كل المشايخ بهدف الوصول إلى رؤية إسلامية واحدة. يشير بعضٌ إلى تنافس وتجاذبات إقليمية معنية بالحالة السلفية- قطرية وسعودية- أدت إلى تأجيل إطلاق التيار أشهرًا عدّة، إلى أن تم الإعلان عنه بدون هيئة شرعية، حيث اقتصر الأمر على تشكيل مكتب المحافظات، مما اعتبر عملًا متسرعًا؛ إذ يجب أن يسبقه تشكيل مجلس الأمناء أيضًا[1].

كان طموح المؤسسين في الإعلان عن التيار يتمثل في إطلاق دينامية سياسية وتنظيمية متميزة في مواجهة التحديات التي تعترضهم في لبنان، بهدف «توحيد صفهم»، حتى ولو لم ينتظم في إطاره كل الطيف السلفي الجمعياتي والدعوي، لكن محاولة التوحيد تعثرت منذ اللحظة الأولى، وهي تنتظر المزيد من المحاولات والمبادرات.

(1) غسان ريفي، «**تيار أهل السنة، خطوة في أي اتجاه؟**»، جريدة السفير اللبنانية (27 أيار 2013).

عودة إلى بدء

التيارات السلفية، والإسلامية عمومًا، ليست طرفًا عاديًّا كبقية الأطراف السياسية داخل مجتمعاتها؛ لأنها تتميز بتوظيفها لـ«رأسمال رمزي» يمتلك تأثيرًا فعالًا على جمهور واسع، وقد أكسبها هذا التمييز موقعًا شعبيًّا يتمتع بإضافات وإمكانيات وتصورات تختلف عن أطروحات وتنظيرات غيرها من القوى العلمانية، وهو اختلاف بنيوي في منطلقاته وتطلعاته المستقبلية. مع انتشار الحركات الإسلامية لم يعد الدين محصورًا في دائرة الإطار المرجعي، أو مجرد قاعدة للبنية المعرفية الجماعية التي ترسم حدود العلاقة بين الإنسان وخالقه وبين الإنسان والإنسان. لقد أصبحت الحركات الإسلامية المعاصرة، بكافة اتجاهاتها، السنية والشيعية، السلفية والأصولية، نموذجًا لحركات سياسية تطلب السلطة وتسعى إليها، وتطرح نفسها كبديل شامل لكل القوى الأخرى. ويتجلى هذا السعي في أكثر من ساحة عربية، وهو يتوسل طرقًا عدة تبدأ بالدعوة السلمية وتنتهي باستخدام العنف وإعلان الجهاد في الداخل الإسلامي.

ثمة مداخل متعددة لفهم السلفية كفكرة أو منهج، وأصبحت تعبر عنها تيارات وجماعات مختلفة، حتى أصبح بالإمكان القول إننا أمام سلفيات متعددة يمكن النظر إلى بعضها كمنهج في العقيدة، أو كمذهب فقهي، أو كتيار فكري، وهذا البعد الأخير هو الذي يحيل إلى أن السلفية لم تتجلَّ

كتنظيم حركي واضح المعالم، وهو ما يجعل الدارسين يفرقون بينها وبين جماعات الإسلام السياسي، بحيث يمكن للإسلامي أن يكون سلفيًّا في سعيه لأسلمة الدولة والمجتمع، بينما ليس بالضرورة أن يكون السلفي «إسلاميًّا حركيًّا» مسيسًا؛ بل قد يفضل البقاء خارج حقل السياسة ويركز على أسلمة المجتمع عبر المدخل التربوي والأخلاقي.

يمكن القول إن البحث في القضايا التي لا تزال قيد التشكل يعد من أصعب الأبحاث في علم الاجتماع السياسي، خاصةً إذا ما كانت في حقل شديد التنوع وكثير التغيّر في معطياته. فموضوع السلفية على المستوى النظري شهد خلال العقود الماضية تغييرات بنيوية في منظومته العقدية لم يكن بمنأى عنها على مستوى الحركة والانتظام، والفعل والفعالية. وقد تجلى ذلك بشكل واضح قبل الانتفاضات العربية وبعدها، وفي الأدوار التي لعبها الإسلاميون والسلفيون في هذه الانتفاضات بأشكال متنوعة ومتعددة.

لا شك في أنّ الظاهرة السلفية شهدت صعودًا بارزًا خلال الألفية الجديدة، الأمر الذي يمكن إرجاعه قبل كل شيء إلى انتشار التدين كنتاج لمسار تصاعدي بدأ منذ مطلع الثمانينات وازداد وضوحًا مع التسعينات، كان التأثير السعودي والخليجي الوهابي فيه أكثر فعالية من التأثير الأزهري المصري بشكل خاص، وكذلك الشامي، والمغاربي (المالكي)؛ بل إن الخطاب السلفي اخترق جماعة الإخوان المسلمين نفسها التي تبنّت بعض جوانب المنهج السلفي في بعض ملامح قضايا العقيدة التي تعتبر الجوانب الأكثر أهمية في الموضوع.

لعبت أسواق العمل الواسعة في السعودية والخليج، والرحلات الواسعة إلى الأراضي المقدسة (حجًّا وعمرة)، ووسائل الإعلام والفضائيات المتكاثرة، والطفرة المالية الخليجية، فضلًا عن ثورة تكنولوجيا الاتصال، أدوارًا متداخلة لصالح التيار السلفي وأفكاره. ومن يتابع النص الإسلامي على المواقع الإلكترونية لن يفوته ملاحظة أن أكثره سلفي النزعة، هذا فضلًا

عن الفضائيات الدينية المتكاثرة ذات الاتجاه السلفي الواضح، والمدعوم خليجيًّا بطبيعة الحال، وهو دعم رسمي وشعبي ومؤسساتي.

ثمة خصائص سوسيومعرفية مضافة ساهمت في انتشار التيار السلفي التقليدي بشكل خاص، أهمها أن عددًا كبيرًا من الأنظمة وجد فيه تدينًا مريحًا لدعوته إلى طاعة «ولاة الأمر» وتحريم انتقادهم في «العلن»، ووجده قابلًا للتوظيف في مواجهة «الإسلام السياسي» الإخواني وغير الإخواني، لذلك حظي بالرعاية والدعم في معظم الحالات، وبات تبعًا لذلك الأكثر حضورًا في المساجد مقابل حصار ومطاردة منظمة لمجمل الطيف الإسلامي المسيّس، كجماعة الإخوان المسلمين والتيارات السلفية الأخرى الأكثر تسيّسًا، سواء أكانت سلفية جهادية (تتبنى منهج العنف)، أم سلفية إصلاحية تمزج في طرحها ما بين أفكار الإخوان وأفكار السلفية. دون أن يسقط من اعتبارنا أن بعض هذه الدول سبق وأن راهنت على التيارات الصوفية واستخدمتها في مواجهة الإسلام السياسي والتيارات السلفية، كما هو الحال في مصر والمغرب، إلا أن تأثيرها لم يكن كبيرًا.

وعلى الرغم ممّا للإعلام من تأثير استفاد منه هذا التيار بشكل كبير ومنحه ذلك الحضور الواسع، إلا أن ذلك لم يكن ممكنًا لولا النجاح البارز الذي حققه بعض الدعاة السلفيين الذين أصبحوا نجومًا على الفضائيات، يُستفتون ويعظون على الفضائيات، ويؤثرون أكثر بكثير من التيارات الدينية الأخرى التي تم التشكيك بها، واتهمت بفساد عقائدها أحيانًا أو بالخروج على طاعة «ولي الأمر» أحيانًا أخرى.

ثمة جانب آخر لا ينبغي إهماله -بتقديري- يتعلق بالبساطة التي يتسم بها خطاب هذا التيار، والذي يمنح المؤمنين به نوعًا من اليقين الفردي والطريق السهل إلى الجنة عبر تدين فردي مبسط لا يتسبب بإشكاليات المواجهة السلطوية، وهو ما قد تواجهه التيارات الأخرى الأكثر تسيسًا، ذلك أن التيار السلفي التقليدي، يتجاهل السياسة، ويقدم خطابًا عموميًّا ومسطحًا يتصف

بالوعظ والنصح في أكثر القضايا السياسية المطروحة للنقاش على الساحة الإسلامية. إلا أنه في المقابل يتوسع في مجال العقيدة والعبادات وتصحيح ما يراه انحرافًا في السلوك الديني للمؤمنين، مركزًا على التربية والأخلاق وبناء شخصية المؤمن.

يبقى جانب آخر شديد الأهمية سوسيولوجيًّا، يتعلق بالوسط الاجتماعي والبيئات الفقيرة والريفية والأحياء المهمشة التي يتحرك فيها التيار السلفي، ففي حين كان الإخوان ينشطون في أوساط الطبقة المتوسطة وينهمكون في شؤون السياسة أكثر من شؤون الدعوة الدينية، كان التيار السلفي يفعل العكس، حيث تجد شرائح كبيرة من الفقراء -الذين يمثلون الشريحة الأكبر- في التدين ملاذًا لها وطريقًا إلى النجاة في الآخرة، وزادًا إيمانيًّا تقاوم به ضغوط الحياة.

لا يعني هذا أن التيار السلفي لم يخترق الطبقات الغنية والمتوسطة؛ بل إنه في واقع الأمر نجح وحقق اختراقات هامة على هذا المستوى، فهذه الشرائح الميسورة وجدت في خطابه تدينًا سهلًا لا يؤثر على طلب الدنيا ونيل ملذاتها، ولا يتطلب تضحيات في مواجهة سطوة الأجهزة الأمنية وبطشها.

السلفية الدعوية التي انتعشت على الساحة العربية اليوم ووجدت طريقًا لها إلى العديد من البلدان والعواصم والأرياف منذ مطلع القرن الماضي[1] لم تكن بلا سياق، فهي أعرق تاريخيًّا من الإخوان المسلمين،

---

(1) تعتبر الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة التي أسسها الشيخ محمود خطاب السبكي أحد علماء الأزهر أولى الجمعيات ذات التوجه السلفي والتي تأسست عام 1913، ولا تزال تعمل حتى اليوم ولها العدد من الفروع في الكثير من المحافظات، ثم تأتي بعدها جمعية أنصار السنة المحمدية التي تأسست على يد الشيخ محمد حامد عام 1926 ولا تزال ناشطة إلى اليوم، وللجمعيتين مجلات فكرية **التبيان** و**التوحيد** والمئات من المكتبات والأنشطة الدينية والمؤسسات الخيرية التي يشرف عليها عدد كبير من العلماء، لجمعية أنصار السنة مئة فرع وألف مسجد، وقد جرى ضمها للأوقاف منذ التسعينات في إطار الإجراءات الحكومية. وعلى =

وشبكاتها سبقت الإخوان في التجذر والانتشار في بعض البلدان والمدن العربية والإسلامية بسنوات، ومنها مصر نفسها، وهي تتمثل منذ الثمانينات من خلال جماعة «الدعوة السلفية» في الإسكندرية، وبمجموعة من الدعاة والمشايخ العلماء الذين أصبح لهم طلبتهم ومريدوهم وجمهورهم الكبيرالذي كان يحتشد للاستماع إلى خطبهم ويلتزم بفتاويهم. ومن رحم «الدعوة السلفية» تأسس حزب النور بعد نجاح ثورة 25 يناير، وكانت النتيجة التي حققها في الانتخابات جزءًا لا يتجزأ من سياق يدل على تنامي تأثير مشايخ التيار السلفي الذين لم يفتوا ضد الانتخابات ولم يعارضوها، على الرغم من مواقفهم السابقة الرافضة للديمقراطية وللأحزاب وللانتخابات، وعلى الرغم من بقاء قلة بقيت على موقفها تغرد خارج السرب وتعرف في الوسط السلفي بالتيار المدخلي أو الجامي[1].

لم يكن سلفيو لبنان خارج شبكة هذا الانتظام الذي شهد صعودًا بارزًا على أكثر من صعيد في العالم العربي، لكن ما يميّزهم كفاعلين حركيين وسياسيين، هو طبيعة الحقل الذي يتحركون فيه وخصوصيته السياسية والطائفية والمذهبية، ذلك أن الخطاب الفكري والسياسي هو بالنتيجة خلاصة حقل التجانس والتمايز في أي مجتمع. ولبنان المتنوع طائفيًا ومذهبيًا ودينيًا وسياسيًا في هذا المجال حقل جاذب لدراسة الخطاب الديني. في المقابل ثمة تنوع أيضًا في الخطاب السلفي الذي لا يقتصر على السلفية الجهادية كما يظن بعضٌ، وهو تنوعٍ يصل إلى حد التناقض والتعارض الجذري في كثير من الأحيان، هذا فضلًا عن أن المباحث النظرية التي تغطي هذا التنوع لا تشمل بالضرورة ما يوجد على أرض الواقع، الذي تأثر بالتيارات الأيديولوجية الإسلامية السائدة بالعالم العربي على تنوعها

= الرغم من سلفية الجمعية الشرعية وجماعة أنصار السنة، إلا أن السلفيين الجدد يشككون في نقاء سلفيتهما بسبب الأصول الأشعرية والتأثير الأزهري لمؤسسي الجمعيتين.

(1) لمزيد من التفصيل انظر كتابنا: **الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب**، ص103.

وتعددها، مع تيارات حافظت على خصوصية محلية لها عراقتها وتقاليدها، على الرغم من الطابع السلفي العام المهيمن على خطابها.

والواقع أن الإسلام السياسي في لبنان على العموم تأخر تأسيسه وظهوره كفاعل سياسي، فالحرب الأهلية اللبنانية في بدايتها عام 1975 كشفت هشاشة وضعف هذه التيارات، في الوقت الذي كانت فيه الحركة الإسلامية تعيش ما يشبه «الصحوة» العارمة في العالم العربي.

ولهذا تفسير موضوعي يتعلق بظروف النشأة وتحدياتها والبيئة السياسية والاجتماعية التي احتضنت هذه الحركات في مجتمعاتها. فالحركة الإسلامية في العالم العربي، كصيغة تنظيمية وحزبية، هي أكثر عراقة وخبرة وتجذرًا في حركة الشارع، فهي استندت إلى تجربة الإخوان المسلمين التي شهدت مصر تأسيسها على يد حسن البنا منذ العام 1928، والتي تحولت في سنوات قليلة إلى حالة شعبية فاعلة في الساحة المصرية بداية، وامتدت بعد ذلك إلى عواصم عربية عدّة مواصلة تأثيرها واستقطابها، لكنها اصطدمت مرارًا بالأنظمة والحكومات في إطار سعيها إلى امتلاك نصاب السلطة، الأمر الذي عرضها لامتحان السجن والاضطهاد والنفي، وهو ما لم يحصل في لبنان. فلا الحركة الإسلامية انتعشت ولا شهدت أي نوع من الامتداد الشعبي، كما إنّها لم يسبق أن تعرضت لأي نوع من الاضطهاد الجدي أو المضايقة السياسية في إطار عملها التنظيمي والإعلامي؛ بل وحتى الشعبي والانتخابي، هذا إذا ما استثنينا مرحلة الوصاية السورية، وعلى العكس من ذلك، ما كان متاحًا لها في لبنان من أجواء التعددية السياسية والحرية التنظيمية والمثيرة للتنافس العقدي، لم يكن متاحًا لها في غالبية الدول العربية والإسلامية، ومع هذا بقيت محدودة التأثير والفعالية حتى أواسط السبعينات من القرن الماضي.

وعندما كان الشارع الإسلامي في العالم العربي يعلن حزنه العارم على إلغاء الخلافة الإسلامية عام 1924 بعد طرد السلطان عبد المجيد وأسرته ثم

انتخاب كمال أتاتورك، كان مسلمو لبنان يعيشون ذروة التجاذب والانقسام الطائفي إثر إعلان «لبنان الكبير» عام 1920. كان الشارع الإسلامي اللبناني يعيش إشكالية من نوع آخر، دون أن ينقطع عن الهمّ العام الذي هيمن على وجدان العالم الإسلامي، حيث كانت أولوياته تتركز على إشكالية ولادة «الكيان اللبناني» تحت رعاية الانتداب الفرنسي، وقد قوبل ذلك برفض إسلامي لبناني وسوري عارم ناتج عن عدم تقبل الانفصال عن العمق العربي في بلاد الشام. وبعد فقدان الأمل بقيام دولةعربية موحدة انخرط اللبنانيون في مشروع الدولة اللبنانية، ولكن على أرضية التجاذب الطائفي الذي ميّز تلك المرحلة، وعلى خلفية الصراع على هوية هذا الكيان الناشئ. أرخت خصائص التركيبة اللبنانية بظلها على أولويات حركة الشارع الإسلامي اللبناني الذي امتص رجالات الاستقلال والزعامات التقليدية الإسلامية حيويته، واستمر هذا الأمر إلى أن أطّلت الزعامة الناصرية، واستقطبت الشارع العربي فضلًا عن اللبناني، من خلال كاريزما قائدها، وبما جسدته كحركة تحرر وطني ومشروع قومي وحدوي يتطلع نحو التنمية المستقلة والنهوض العربي في تلك المرحلة التي تراجع في ظل وهجها المشروع الإسلامي التقليدي، ولكنها سرعان ما تعرضت لنكسة عميقة في حزيران/ يونيو 1967.

يرى الكثير من المؤرخين للحركات الإسلامية أن بداية السبعينات هي بداية لما سمي بـ«الصحوة الإسلامية» ردًّا على الهزيمة وعلى تراجع المشروع القومي والناصري، إلا أن الساحة اللبنانية والإسلامية تحديدًا، المعنية أكثر من غيرها بتداعيات هزيمة حزيران، لم تجد بـ«الصحوة الإسلامية» تلك «الرافعة» أو المشروع البديل؛ بل هي في الواقع لم تكن بحاجة إلى رافعة ترد عنها الفراغ الناشئ عن انهيار أو تراجع المشروع القومي، فالمقاومة الفلسطينية المسلحة التي انطلقت واعتمدت لبنان ساحة لعملياتها، كانت البديل النظري والعملي عن «العروبة الرسمية» أو عروبة الأنظمة التي شُلّت قدراتها، وانكفأت إلى طروحات نظرية مزايدة، أو إلى

ممارسات تطبيعية مع العدو الصهيوني. كان البديل الفلسطيني المقاوم في الساحة اللبنانية يستكمل مهمة المشروع القومي في مواجهته المسلحة للمشروع الصهيوني، مما أعاد الحيوية للحركة الوطنية اللبنانية، ووفر لها المناخ السياسي والشعبي المؤيد، ونتج عن ذلك كله، وللمرة الثانية أيضًا، إعاقة موضوعية لانطلاق الحركات الإسلامية اللبنانية التي طرحت نفسها بديلًا للمشروع القومي، وبالتالي تأخر الالتحاق بـ«الصحوة» الإسلامية التي أعادت بناء صفوفها في كافة ساحات العالم الإسلامي والعربي، متخذة شكل العمل الشعبي السلمي حينًا، وأسلوب العنف المسلح في أكثر الأحيان.

لم يكن الشارع الإسلامي اللبناني جاهزًا أواخر العشرينات من القرن المنصرم، مرحلة التأسيس الأولى للحركات الإسلامية، للالتحاق والتجاوب، ولم تؤمن بداية السبعينات في مرحلة ما عرف بـ«الصحوة»، الشروط الموضوعية أيضًا. فقد كانت المقاومة الفلسطينية لا تزال في بداياتها تمثل أمل الصمود وروح المقاومة الناهضة من قلب الهزيمة. إلا أن تداعيات الحرب الأهلية في لبنان، وما نتج عنها من تعقيدات وانقسامات، أفقدت هذه المقاومة ذلك البريق الشعبي، فخرجت من لبنان بعد الاجتياح الإسرائيلي عام 1982، وفشلت المحاولة الأخيرة لعودتها من بوابة مدينة طرابلس اللبنانية، بعد اشتباكات دامية وانقسامات وصراعات نتجت عن النفوذ السوري الآخذ في التنامي والساعي للانفراد بالساحة اللبنانية منذ ذلك الحين.

ترك الصراع السوري الفلسطيني على الساحة اللبنانية حالًا من الفوضى، ومناخًا من الفراغ السياسي، ترافق مع ازدياد تأثير الثورة الخمينية في إيران وتفاعل شيعة لبنان معها. أدت الفوضى والفراغ السياسي عمليًا إلى خلق الظروف الموضوعية لإعادة تفعيل الحركات الإسلامية لتقديم نفسها كبديل، الذي عبر عن نفسه، بانطلاق المقاومة «الإسلامية» وتحجيم «المقاومة الوطنية» ضد الاحتلال الإسرائيلي في الجنوب اللبناني ثم القضاء عليها،

وقد حظيت بحضور شعبي متنام في الوسط الشيعي كما في الوسط السني، وهو ما تمت ترجمته في مرحلة مًا بعد «الطائف» وإقرار وثيقة الوفاق الوطني التي أنهت الحرب في لبنان، بالفوز في عدد لا بأس به من المقاعد النيابية في أول انتخابات جرت بعد الحرب عام 1992؛ بل يمكن القول إن أحياءً ومدنًا ومناطق انتقلت في ولائها من الناصرية إلى المقاومة الفلسطينية ثم إلى الحركات الإسلامية، في تعبير موضوعي عن حركية الشارع الإسلامي اللبناني المتميزة.

شهد لبنان للمرة الأولى في بداية التسعين حضورًا وتمثيلًا متميزًا للحركة الإسلامية، سواء أكانت سنية أم شيعية، في البرلمان اللبناني في ظل ما يشبه المقاطعة المسيحية، وهو ما جعل الحديث عن «أسلمة لبنان» مصدر خوف ولعبة تخويف في الوقت نفسه. ما حدث أن حزب الله نجح كممثل وحيد للحركة الإسلامية على المستوى الشيعي، وقد حافظ على قوته بفعل فائض القوة التي وفرتها له إيران من جهة، وبفعل تحالفه مع سوريا وانفراده بحركة المقاومة ضد العدو الصهيوني من جهة أخرى، إلا أن الحركات الإسلامية السنية سرعان ما خسرت مواقعها وبدأت بالتراجع أمام سلسلة من الإجراءات القمعية التي طالت أغلب فصائلها من قبل سلطة الوصاية السورية، وأمام بروز تيارات جديدة صاعدة أهمها ما مثلته ظاهرة «الحريرية» وتيار المستقبل في الشارع السني، وخاصة بعد اغتيال الرئيس رفيق الحريري في 4 شباط 2005. فقد انفجر كل شيء إثر هذا الاغتيال وانقسم اللبنانيون إلى معسكرين، وخرج الجيش السوري من لبنان، ليزداد انغماس حزب الله في الشأن الداخلي، ومن ثم توجهت إليه أصابع الاتهام في عملية الاغتيال.

لقد تحوّل السنّة في لبنان بفعل الانقسام والتجاذب السياسي والمذهبي في نظر الكثير من المحللين إلى طائفة كما غيرهم من طوائف هذا **«البيت ذي المنازل الكثيرة»** كما يصف هذا الوطن المؤرخ اللبناني كمال الصليبي؛ علمًا أنهم لم يتصرفوا يومًا على هذا النحو طوال تاريخهم في لبنان، فقد كانوا دومًا «أهل الجماعة»، أي لم يعتبروا أنفسهم أقلية ضمن الأقليات في

هذا الكيان، فقد كانوا الشريحة التي تمثل «الأمة» الحاملة لشعور الأكثرية تاريخيًّا، واللاعبة لدور «الجماعة المركزية» في الدفاع عن الأمة والهوية؛ لذلك كانوا دائمًا أكثر تحررًا من هواجس الشعور الأقلوي وما ينتج عنه من قلق وخوف وريبة تجاه الآخر. لقد كانت ساحتهم متحررة طيلة تاريخها من «فوبيا الأقليات» التي تفتقر إلى شعور الأمان الجمعي وينتابها رهاب الذوبان والاندماج وقلق الهوية[1]. بقي هذا حتى في ذروة الحرب الأهلية عام 1975 التي نشأت خلالها الميليشيات الأكثر «تطيّفًا وتمذهبًا»، واتجهت فيها مختلف الطوائف نحو المزيد من العسكرة.

ساهم الانقسام اللبناني إثر اغتيال الرئيس الحريري وسلسلة الاغتيالات التي طالت رموزًا كبيرة في تحالف 14 آذار في تصعيد الخطاب المذهبي، ثم جاء التدخل العسكري لحزب الله في سوريا إلى جانب نظام بشار الأسد ليزيد من حدّة هذا الانقسام الذي هيمن على المشهد السياسي في ظل نمو متسارع شهدته المنطقة للتنظيمات السلفية الجهادية التي وضعت مواجهة المشروع الإيراني على رأس أولوياتها. لم يكتشف سلفيو لبنان البعد «المذهبي» في المشروع الإيراني مبكرًا، ذلك أن مشروع مقاومة إسرائيل استقطب شرائح كبيرة في أوساطهم منذ أواسط الثمانينات، وانخرط بعضهم به وتماهى معه نظريًّا وعمليًّا، إلا أن الموقف الإيراني من الغزو الأميركي للعراق من جهة، وتحالف حزب الله مع النظام السوري الذي كان يزداد تشددًا في ملاحقتهم وقمعهم في لبنان، ساهم بتكوين قضية «المظلومية السنية» في لبنان، وقد بلغت ذروتها مع اغتيال الحريري وبروز القوة الضاربة لحزب الله في الداخل اللبناني التي تم استخدامها ضد الثورة السورية.

تكونت ملامح الرواية السلفية لما يجري في لبنان على وقع الانقسام السياسي الذي شطر كل الأحزاب والقوى والتيارات في لبنان إلى قسمين، وهو انقسام سياسي في المبنى ومذهبي في الشكل، ذلك أن الخلافات بين

---

(1) عبد الغني عماد، «**سُنة لبنان، قراءة من الداخل**»، جريدة **النهار**، 5/ 6/ 2005.

مجمل هذه القوى والتيارات لم تكن مذهبية أو عقدية يومًا، بقدر ما غلب عليها البعد السياسي المغلّف بخطاب مذهبي وطائفي مضمر أحيانًا ومعلن أحيانًا أخرى. لذلك ثمة تنظيمات وأحزاب وشخصيات سنية وشيعية ومسيحية في كل من محوري 14 و8 آذار، على الرغم من أن التيار الشعبي الغالب للسنة يميل إلى 14 آذار، والتيار الشعبي الغالب للشيعة مؤيد لـ8 آذار. ومع ذلك يتخذ الانقسام السياسي في أحد أبرز أبعاده صورة الانقسام السني الشيعي على الرغم من هذا التنوع والتعدد بين الحلفاء ضمن المحاور.

وعلى الرغم من أن الرؤية السياسية السلفية لما يجري في لبنان بدأت تكتمل ملامحها الأولية، إلا أنها لا تزال رؤية شديدة العمومية والتسطيح، وتفتقر إلى الوضوح تجاه العديد من المسائل الخلافية ذات الخصوصية اللبنانية، وهي ملاحظة تنطبق بكيفية ما على مجمل الحركة الإسلامية اللبنانية وإن بنسب متفاوتة، إلا أن «السلفية اللبنانية» معنية أكثر من غيرها في هذه المرحلة بدراسة أفضل الطرق لضبط ديناميات العمل والاشتغال في الدعوة والسياسة في مجتمع متنوع طائفيًّا ومذهبيًّا وسياسيًّا. فالخلط بين الدعوة والسياسة في مثل هذه الحالة يحتمل الكثير من المخاطر، لعل أهمها يقع في مجال توظيف «المقدس» الديني لخدمة «السياسي» الدنيوي بما فيه من دنس المصالح والمنافع وإثارة الصراعات والعصبيات، وشهوة المال والسلطة، وحين يتجه الكل في مجتمع متنوع نحو توظيف المقدس الديني في خطابهم السياسي، يتحول المجتمع إلى ساحة احتراب أهلي مدّمر.

وبديهي القول إنه من العبث في هذا المجال التفكير بتحقيق الغلبة الطائفية أو المذهبية في مجتمع متنوع دون توقع ردود فعل من الطوائف والمذاهب الأخرى؟ والواقع أن فكرة تقليد تجربة حزب الله في المجال السني كمدخل للسلم الأهلي وبناء شبكة أمان للطائفة أصبحت رائجة في بعض الأوساط السلفية، وهذا النوع من التفكير هو من نتائج وتداعيات تفكك الدولة واهترائها، وخضوعها لمنطق المعايير المزدوجة في مسألة «السلاح خارج الشرعية» والذي ينقسم حوله اللبنانيون، خاصة بعدما تفلت

هذا السلاح وأصبح أقوى من الدولة من جهة، وله وظائف سياسية وإقليمية خارج الحدود كما يحدث مع التدخل الواسع لحزب الله في سوريا.

إن أقصى ما يمكن أن يحصل عليه المجتمع اللبناني من خلال اصطفافه في حركات أيديولوجية دينية عمومًا، هو التأسيس لحرب أهلية باردة تنفجر لتتحول ساخنة وملتهبة عند أول تغيّر في موازين القوى. هذا ما لم نأخذ بالاعتبار أن بنية النظام اللبناني بطبيعتها مولدة للانقسام الطائفي والمذهبي، وتسهم في تغذية البيئة الحاضنة لهذه الانقسامات. قد يتحدث بعضٌ عن «التوازن الطائفي والمذهبي» كمدخل لترويض «مشروع الغلبة» عند من يحظى بفائض القوة، وعنده «التوازن» شرط موضوعي للعدالة في الشراكة والتعايش الوطني.

والواقع أن بعضًا اليوم، من المجال العلماني المسيحي يسوّق لمشروع «التوازن الطائفي والمذهبي» باعتباره شرطًا موضوعيًا للعدالة في الشراكة الوطنية والعيش المشترك، وما الأصوات المرتفعة عن حقوق المسيحيين في لبنان والتحشيد الطائفي حولها الذي بلغ ذروته مع ما سمي بقانون الانتخاب الأرثوذكسي، أو بتعبير آخر قانون الفصل الانتخابي المذهبي، إلا الوجه الآخر لسلفية مسيحية تتوجه نحو خلق اصطفاف طائفي سياسي يوظف الدين في السياسة. والخطورة أن بعض سلفيي لبنان يُستدرجون للحديث عن «التوازن الطائفي والمذهبي» بالمنطق نفسه، ولكن في مواجهة مشروع «الغلبة الإيراني» في لبنان، دون أن يقدموا المشروع البديل بشكل واضح. صحيح أن أقصى ما يمكن أن يحصل عليه المجتمع اللبناني من اصطفافه في إطار حركات مؤدلجة طائفيًا ومذهبيًا هو «التوازن الطائفي»، وصحيح أن هذا التوازن مفيد ومطلوب كشرط للعدالة والشراكة والوحدة الوطنية، لكن تجسيد ذلك لا يتم عن طريق «فيدرالية طوائف» تضع الجميع في مهب رياح ملتهبة وتفتح الباب لمزيد من التدخلات الخارجية، وهي التي لم تنقطع من جهة، ولم يكف المجتمع اللبناني عن تقبلها بحجة الحفاظ على التوازن والدفاع عن الوجود من جهة أخرى.

الرؤية السياسية السلفية اللبنانية في ملامحها الرئيسية تكونت نواتها «الحركية» على وقع الصدام مع الوجود السوري في لبنان مع بدايات الثمانينات، وكانت تكاليفه الكثير من القمع والاضطهاد والتهميش، وتكونت نواتها «السياسية» بعد خروجه على وقع الانقسامات والتجاذبات الطائفية والمذهبية، التي خيمت عليها شيعية سياسية متنامية، وعسكرة نموذجية انفرد بها حزب الله في تجربته التي تنطلق كغيرها من حقل الطائفة وليس من حقل الوطن، وقد ترتب على ذلك كله، أن تغلب الخطاب «الهوياتي» على «السياسي» في الرؤية السلفية اللبنانية، والذي راح يعرّف نفسه أكثر بالمغايرة مع الآخر.

ومن الإنصاف القول إن التجربة المتواضعة والقصيرة للحالة السلفية في حقل السياسة أثبتت إمكانيتها على «التلبنن»، بمعنى استيعاب الشروط الموضوعية والواقعية للساحة التي تتحرك فيها، فشاركت في الانتخابات قبل غيرها من السلفيات العربية، يوم كان مجرد التفكير بمثل هذا الأمر يدخل صاحبه بممارسات «كفرية»، وتحالفت السلفية اللبنانية مع قوى وتيارات مدنية، وأقامت مؤسسات تربوية ودعوية يغلب الاعتدال على خطابها.

وعلى الرغم من تكوّن ملامح عامة للرؤية السياسية، إلا أن السلفية اللبنانية بقيت تفتقر إلى خطاب متماسك يحدد موقفها من الآخر المختلف، من العيش المشترك وثقافة الشراكة الوطنية وآليات تجسدها وتطبيقها في النظام اللبناني، من الحريات العامة، من قضايا الولاء والانتماء والهوية الوطنية والنظام الطائفي، وهذه المسائل لا يمكن إنتاجها على أرضية التعدد الجمعياتي والتنظيمي السلفي؛ إذ سوف يتحصل عن هذا التعدد خطابات متعددة ومنفلتة، لذلك يرتبط الأمر بنجاح هذا الطيف السلفي اللبناني بإنتاج نموذج حركي يوحد الخطاب السياسي، وتشكيل إطار تنظيمي يجمع وينسق العمل الجمعياتي والتنظيمي، وهو ما لا تزال دونه عقبات على الرغم من المحاولات التي تمت حتى الآن.

يبقى أن نشير إلى أن الجيل الأول من الجهاديين السلفيين قد وجد طريقه إلى لبنان عبر بعض الخلايا، مستفيدًا من إرث جهادي مقاوم لدى البيئة السنية اللبنانية، وهو اصطدم منذ التسعينات مع النظام الأمني السوري فقط، لكن الجيل الثاني من السلفيين الجهاديين ومنذ العام 2005 وجد نفسه وبشكل تدريجي في قلب اصطفاف وانقسام اتخذ صورًا طائفية ومذهبية ما وضعه مجددًا في صدام مع النظام الأمني اللبناني ومع حزب الله، فضلًا عن صراعه مع بقايا النظام السوري، وخاصة بعد اندلاع الثورة السورية. والواقع أن ضراوة الصراع التي يخوضها الجيل الثاني قادته إلى الصدام مع مكونات أساسية في البيئة السنية اللبنانية كتيار المستقبل على سبيل المثال، ورأت هذه المكونات خطورة كبيرة في تنامي مثل هذه الظاهرة من جهة، وتلمست توظيفًا سياسيًا وأمنيًا لها أو لبعضها من جهة أخرى، من خلال تكبير حجمها إعلاميًا واستخدام بعض خلاياها ومجموعاتها لإحداث تصدعات أمنية تضعف قوى الاعتدال في بيئتها، وقد ظهر ذلك جليًا إثر تطبيق ما عرف بالخطة الأمنية في الشمال اللبناني، حيث اعتقل العديد من رموز هذا التيار، ودخل الجيش اللبناني بقوة إلى عمق الأحياء الشعبية في طرابلس.

في المقابل وعلى الرغم من تأييد وتعاطف البيئة السنية مع الثورة السورية، فإن الساحة السنية لم تشهد سوى انخراط محدود في الفصائل السلفية الجهادية، وهو انخراط تعرض ولا يزال لحصار ومكافحة من داخل هذه البيئة ومرجعياتها السياسية والدينية، وقد جاءت استطلاعات الرأي، وأهمها الذي أجراه معهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنى والذي كشف أن مؤيدي تنظيم الدولة لا تتجاوز نسبتهم 3 بالمئة في مصر وواحد بالمئة في لبنان و5 بالمئة في السعودية، لتؤكد أن هذه الظاهرة لا تحظى بتأييد علني كبير، وخاصة في لبنان. وأن المواقف وردود الأفعال ليست مقياسًا دقيقًا لرصد الاتجاهات السياسية للمجموعات والجماعات.

وخلاصة الأمر أن لبنان لم يكن ولن يكون معزولًا عن محيطه، ولا عن تأثيرات الجيوبوليتيك في الإقليم. وفي المحيط والإقليم اليوم عصبيات

انفجرت، وهويات تضخمت حتى بدأت بالتشظي واستحالت إلى سياج لا يسمح للعقل بأن يخترقه، ولا لـ«الجماعة» بأن تخرج عن طوقه. الهويات المتشظية اليوم في العالم العربي أطاحت بالهوية الجامعة، وأصبحت هي محرك العقل الجمعي، وهي ما تجعله ذا نزعة أقلوية تتوجّس من المختلف، تشيطنه حينًا، وتكفره حينًا آخر، وهذا ما يجعل من الصعوبة بمكان تصور الهوية الفرعية كمحدد للخصوصية ومصدر غنى للمجتمع، بقدر ما تجعلها آلية لتأكيد الذات ونفي الآخر، وأداة لشد العصب والحشد الشعبوي الطائفي والمذهبي والإثني، تلك هي الإشكالية التي يتأسس في مناخها «الوعي الشقي»، حيث يقع الجميع في فخ ثقافة القطيع، تلك هي إشكالية الهوية والمغايرة التي يتغذى في فضائها الخطاب الديني المسيّس بتياراته كلّها.

المصادر والمراجع

الكتب

1. «**عقيدة تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين**»، مع شرحه: **نور اليقين**، لأبي ماريا القحطاني، لا مكان، دار الجبهة للنشر والتوزيع، لا تا.

2. إبراهيم أحمد العدوي، **رشيد رضا: الإمام المجاهد**، المؤسسة المصرية العامة، سلسلة أعلام العرب، رقم 33، عام 1964.

3. أبو الأعلى المودودي، **موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه**، دار المسلم، لا تا.

4. أبو بكر ناجي، **إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة**، لا مكان، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية.

5. أبو عبد الله المهاجر، **مسائل من فقه الجهاد**، لا نا، لا تا.

6. أحمد بن تيمية، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1418هـ.

7. ـــــــــ، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، دار المعرفة، بيروت، لا تا.

8. ـــــــــ، **درء تعارض العقل والنقل**، دار الكنوز الأدبية، تحقيق:

محمد رشاد سالم، الرياض، 1391.

9. إدريس لكريني، **الاتجاه الجامي في السعودية**، ضمن كتاب المسبار، 2012، الإمارات العربية المتحدة.

10. أيمن الظواهري، «**فرسان تحت راية النبي**»، جريدة الشرق الأوسط، 27/ 12/ 2001.

11. ـــــــــــ، **الحصاد المر، الإخوان المسلمون في ستين عامًا**، من مطبوعات جماعة الجهاد، لا تا.

12. ـــــــــــ، **الولاء والبراء، عقيدة منقولة وواقع مفقود**، لا نا.

13. إسماعيل بن عمر (ابن كثير)، **تفسير القرآن العظيم**، الرياض، دار طيبة.

14. تقي الدين النبهاني، **الدولة الإسلامية**، منشورات حزب التحرير، د. ت.

15. تيودور هانف، **لبنان تعايش في زمن الحرب**، مركز الدراسات العربي الأوروبي، باريس، 1993.

16. حسن البنا، **مجموع الرسائل**، بيروت، المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، 1980.

17. رأفت فهد حمزة، **الحركات والقوى الإسلامية في المجتمع الفلسطيني في لبنان**، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت، 2010.

18. رشيد رضا، **السنة والشيعة أو الوهابية والرافضة**، دار المنار، مصر، ط2، 1947م.

19. رشيد رضا، **الوهابيون والحجاز**، مطبعة المنار، مصر، 1344هـ.

20. رضوان السيد، **الصراع على الإسلام**، بيروت، دار الكتاب العربي، 2004.

21. رفيق التميمي ومحمد بهجت، **ولاية بيروت**، دار لحد خاطر، بيروت، 1979.

22. زكريا عبد الرزاق المصري، **القوى الدولية في مواجهة الصحوة الإسلامية، ضوابط شرعية في العمليات الجهادية**، طرابلس، مكتبة

الإيمان، 2004.

23. ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012.

24. سعيد حوّا، **جند الله، ثقافة وأخلاقًا**، لا نا، 1971.

25. سيد قطب، **معالم في الطريق**، بيروت، دار الشروق، 1983.

26. ابن أبي العزّ، **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق الشيخ الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، 1984.

27. صلاح الدين الجورشي، **إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر**، مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991.

28. عبد الجواد ياسين، **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة**، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، 1986.

29. عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (1971-2004)**، بحث إنتروبولوجي سوسيولوجي، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

30. عبد العزيز بن باز، **العقيدة الصحيحة ونواقض الإسلام**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413.

31. عبد الغني عماد (إشراف)، **الحركات الإسلامية في الوطن العربي (موسوعة)**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2013.

32. ــــــــــ، **الإسلاميون بين الثورة والدولة، إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب**، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.

33. ــــــــــ، **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع**، دار الطليعة، بيروت، 2006.

34. ــــــــــ، **صناعة الإرهاب، في البحث عن موطن العنف الحقيقي**، بيروت، دار النفائس، 2003.

35. عبد الله عزام، **ذكريات فلسطين**، لا ط، لا تا.

36. عزيز العظمة، **محمد بن عبد الوهاب**، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 2000.

37. محمد بن ناصر الألباني، **فتاوى الألباني**. (منشورة على الإنترنت)

38. فتي الأدغال، «**الكشف عن التاريخ المظلم لفرقة الجامية**»، منشور على الإنترنت في أكثر من موقع.

39. فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، عمان، دار الشروق، 1989.

40. محسن صالح (إشراف وتحرير)، **الجماعة الإسلامية في لبنان منذ النشأة حتى 1975**، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت، 2009.

41. محمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية)، **أحكام أهل الذمة**، دار ابن حزم، الدمام، بيروت، 1997.

42. ـــــــــ، **أعلام الموقعين**، دار الجيل، بيروت، 1997.

43. محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997.

44. محمد سعيد رمضان البوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، دمشق، دار الفكر المعاصر، 2004.

45. ـــــــــ، **اللّامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية**، مؤسسة الرسالة، ط2، 1987.

46. محمد عمارة، **السلفية**، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسه، تونس، 2001.

47. محمد كامل القصاب، «**السلفيون وقضية فلسطين**»، تقديم: مشهور سلمان، مجلة الأصالة (32)، السنة السادسة، 15 ربيع الأول 1422هـ.

48. محمد مورو، **تنظيم الجهاد: أفكاره، جذوره، سياسته**، الشركة العربية

الدولية للنشر والإعلام، 1990.

49. مروان شحادة، **السلفية الألبانية: الأسس ومناهج التغيير، وموقف الحركات الإسلامية منها**، الحقيقة الدولية، 9 أيلول 2011.

50. تقي الدين المقريزي، **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينيّة، 1987.

51. نعيم قاسم، **حزب الله، المنهج، التجربة، المستقبل**، بيروت، دار الهدى، 2002.

52. هاني نسيرة، **السلفية الجهادية وتنظيم القاعدة**، ضمن كتاب الحركات الإسلامية في الوطن العربي (إشراف عبد الغني عماد) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ج2، 2013.

53. _______، **السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة، كراسات استراتيجية**، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، العدد 220، السنة الحادية والعشرون، 2011.

54. وضاح شرارة، **دولة حزب الله، لبنان مجتمعًا إسلاميًّا**، بيروت، دار النهار، 1996.

الصحف والمجلات والدوريات

1. «**الحركات الإسلامية المجاهدة: منهج ومفاهيم**»، إصدار المكتب الإعلامي للحركة، 1991.

2. «**بيان عصبة الأنصار الإسلامية**»، الصادر في 9 صفر 1425هـ/ 30 آذار (مارس) 2004.

3. الأخبار في 14 آذار 2007 على الرابط:

http://www.al-akhbar.com/node/150502

4. الأخبار، 6 نيسان/ ابريل 2010.

5. الأخبار، الخميس 04 تموز 2013.

6. التقرير الذي قدمته الحكومة اللبنانية في مؤتمر المانحين في فيينا بتاريخ 23 حزيران/ يونيو 2008.

7. تقرير مجموعة الأزمات الدولية رقم 23 (25 أيار/ مايو 2008).

8. التمدن (الطرابلسية)، 23/ 1/ 2006.

9. حازم الأمين، «**تكفيريون جاؤوا من أوروبا إلى مجدل عنجر..**»، **الحياة**، 26/ 1/ 2006.

10. حازم الأمين، «**ثقافة المهاجر الجهادية تغزو عين الحلوة..**»، الحياة، 26/ 1/ 2006.

11. حسام تمام، «**تسلّف الإخوان، تآكل الإطروحة الإخوانية في جماعة الإخوان المسلمين**»، صادر عن مكتبة الإسكندرية، كراسات علمية رقم (1)، سلسلة مراصد، 2010.

12. الحياة، 1 و2 كانون الأول/ ديسمبر 2003.

13. الحياة، 11 أيلول 1990.

14. الحياة، 2001 العدد الصادر في 19سبتمبر.

15. الحياة، 26 كانون الثاني/ يناير 2006

16. الحياة، الأحد 1 تموز2012.

17. خليل عكاوي (مقابلة) نشرت في ملف الشراع ضمن كتاب الحركات الإسلامية في لبنان، 1984.

18. الديار، 13/ 11/ 1998.

19. رضوان السيد، «**السلفية: التحولات والمآلات**»، محاضرة ضمن ندوة عن السلفية في فعاليات الجنادرية، جريدة الشرق الأوسط، 23/ 3/ 2010.

20. رضوان السيد، جريدة النهار، العدد2139، في 23 ايلول/ سبتمبر 2007

21. زهير هواري، «**الحركات الإسلامية السنيّة**» في جريدة **السفير** اللبنانية، 7/ 2/ 2003.

22. سعيد شعبان، في صحيفة **الديار**، 1/ 4/ 1997.

23. السفير والنهار والحياة، يومَيْ 1 و2/ 9/ 1995.

24. السفير، 10شباط/ فبراير 2003.

25. السفير، 12/ 6/ 2013.

26. السفير، 18/ 2/ 2006.

27. السفير، 25/ 3/ 1997.

28. سليمان معرفي، «**فقه الموازنات**»، جريدة الشاهد الكويتية، 28/ 4/ 2008.

29. الشرق الأوسط، 16 تشرين الثاني/ نوفمبر 2003.

30. الشرق الأوسط، 20 آب/ أغسطس 2008.

31. صبحي منذر ياغي، «**تنظيم جند الشام**»، جريدة النهار اللبنانية، 06/ 06/ 2007.

32. صبحي منذر ياغي، «**مخيم عين الحلوة عاصمة الشتات الفلسطيني**»، جريدة النهار اللبنانية في 29/ 10/ 2004.

33. عبد الرحمن بن عبد العزيز الجفن، «**إناس النبلاء في سيرة شيخنا العقلاء**»، منبر التوحيد والجهاد، 1423.

34. غسان علم الدين، «**جند الله نموذجًا**»، جريدة النهار، صفحة قضايا النهار، في 5 كانون الأول/ ديسمبر 2001.

35. اللواء (لواء الفيحاء)، 2/ 12/ 1999.

36. اللواء اللبنانية، 6/ 1/ 2000.

37. مجلة الشراع، ملف إسلاميي لبنان (3)، 10/ 9/ 2001.

38. مجلة الفدى الطرابلسية (عدد خاص) أسبوعية مستقلة، عدد 4 تشرين/ أكتوبر، العدد 40، السنة الثانية، 2007.

39. مجلة المسيرة اللبنانية في 17/ 1/ 2000.

40. مجلة الوسط، العدد 273، 21/ 4/ 1997.

41. مجلة الوسط، المقابلة مع أبي يوسف، مسؤول جند الشام، لندن، العدد 654، الصادر في 9 آب/ أغسطس 2004.

42. المستقبل وكافة الصحف اللبنانية، 6 كانون الأول 2012

43. المستقبل، 12/ 5/ 2005.

44. المستقبل، 26/ 10/ 2005.

45. المستقبل، 4 كانون الثاني/ يناير 2005.

46. مؤسسة الأزمات الدولية (الطائفة السنية وتيار المستقبل) التقرير الصادر في 26 مايو 2010.

47. نبيل البكيري، «**السلفية الحركية: السرورية أنموذجًا**»، موقع جريدة الأهلي 4/ 14/ 2009: www.alahle.net

48. النهار 11 تموز/ يوليو 2000.

49. النهار والسفير والديار، حول إعدام (أحمد الكسم وخالد جامد وعبود..) وخطبة الشيخ سعيد شعبان في الديار (1/ 4/ 1997).

50. النهار، 12-8-2005.

51. النهار، 18/ 5/ 2003.

52. نيكولا دوت بويار، «**اليسار المتحول للإسلام، قراءة في حالة الكتيبة الطلابية لحركة فتح**»، مراصد (كراسات علمية 2) صادر عن مكتبة الإسكندرية، 2010.

53. هيثم زعيتر، جريدة اللواء، صيدا، عصبة الأنصار، مراجعة تقيمية للمرحلة السابقة، 13 شباط 2013.

المواقع والروابط

1. «**العواصم مما في كتب سيد قطب من القواسم أو مطاعن عن سيد قطب في أصحاب رسول الله**»: http://www.sahab.org

2. «**الكواشف النورانية في بيان مذهب الحدادية**»:

http://www.alsaha.fares.net

3. «**أهل الحديث هم الطائفة المنصورة الناجية**»، حوار مع سلمان العودة: http://www.rabee.net

4. «**عقيدة حسن البنا بين دعوى الاتباع وحقيقة الابتداع**»، منشورات مركز الإمام الألباني. الرابط:

http://www.forsanhaq.com/showthread.php?t=19263

5. «**مآخذ منهجية على الشيخ سفر الحوالي**»: http://www.rabee.net

6. ابن تيمية، «**العبودية**» و«**الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**»، و«**الواسطة بين الحق والخلق**»، ضمن (مجموعة التوحيد):

pdf.081/http://krwetatnt.net/lara/5

7. أبو بصير الطرسوسي، «**سيد قطب ما له وما عليه**»، منشور على موقع أبي بصير الطرسوسي، 14 مارس 1973. الرابط:

http://www.abubaseer.bizland.com/refutation.htm

8. أبو بصير الطرسوسي، «**صراع الحضارات: مفهومه وحقيقته وواقعه**»، منشور على موقع أبي بصير الطرسوسي. الرابط:

http://www.abubaseer.bizland.com/books.htm

9. أبو عبد الله الأثري، «**تعليق الفوائد على الفتوى البازية في جماعة**

الإخوان المسلمين»: www.sahab.net

10. أبو محمد المقدسي، «**الفرق بين توحيد الحاكمية والألوهية**»، منبر التوحيد والجهاد: www.tawhid.ws

11. أبو محمد المقدسي، **إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر**، ط2، سنة 1420 هـ، منشور على: http://www.tawhed.ws

12. أبو محمد المقدسي، صحيفة العصر الإلكترونية، 5/ 7/ 2005:

www.alasr.ws

13. أحمد الزهراني وأحمد بازمول، «**الانتقادات العلنية لمنهج الخرجات والطلعات والمكتبات والمخيمات والمراكز الصيفية**»:

http://sahab.org

14. أيمن الظواهري على موقع التوحيد والجهاد: http://www.tawhed.ws وأيضًا الإنترنت: www.metransparent

15. أيمن الظواهري: «**الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عاما**»: https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=110762

16. برنامج خاص على قناة العربية بعنوان: **مهمة خاصة: ذكريات مجزرة باب التبانة**، وهو تحقيق ميداني أجرته عالية إبراهيم، بتاريخ 20/ 11/ 2008. على الرابط:

http://alshahed.free-forums.org/vt5875.html

17. ترجمة للشيخ ربيع بن هاوي المدخلي. على الرابط: www.rabee.net

18. ترجمة للشيخ محمد أمان الجامي على الرابط: www.sahab.org

19. حديث للشيخ أبي شريف عقل الناطق الرسمي باسم العصبة على شبكة أخبار اللاجئين الفلسطينيين في لبنان، الرابط:

http://laji-net.net/arabic/ asp?ContentID=18950&menuID=31
Default

20. ربيع المدخلي، «**إزهاق أباطيل باشميل**»: http://www.rabee.net و«**دحض أباطيل موسى الدويش**»: http://www.rabee.net

21. ربيع المدخلي، «**مجازفات الحداد ومخالفاته لمنهج السلف**»:

http://www.rabee.net

22. ربيع المدخلي، «**منهج أهل السنة والجماعة في نقد الرجال والكتب والطوائف**»: http://www.sahab.org

23. رضوان مرتضى، «**من هو الشيخ سراج الدين زريقات؟**»:

http://www.al-akhbar.com/node/105794

24. سفر الحوالي، «**ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**»:

www.alhawali.com

25. سفر الحوالي، «منهج الأشاعرة في العقيدة» www.alhawali.com؛ و«الرد على الخرافيين»: www.said.net

26. سلطان بال، «السلفية الكويتية ونفوذها المتنامي في بلاد الشام»: http://carnegie-mec.org/publications/?fa=55530#

27. السيد زايد: «**السرورية تيار دعوي أم تنظيم حركي**»:

http://www.nokhbah.net/vb/showthread.php?t=7691

28. سيرة «عصبة الأنصار» و«جند الشام» و«فتح الإسلام» في عين الحلوة: بدايات أصولية في الثمانينيات.. ونهايات واقعية لبنانية وفلسطينية، كلير شكر، جريدة السفير، 4 نيسان 2012. على الرابط:

//http://www.mepanorama.net/124361

29. شهادة شخصية من الداعية فتحي يكن في الأمير سالم الشهال بتاريخ...

http://www.daawa.net/display/arabic/efuqh/efuqhdetail.aspx?eid=13&etype =2

30. صقر أبو فخر، «**بنادق وعمائم وجلاليب**»، مجلة الرأي الآخر، العدد 32، أيار/ مايو 2009، الرابط:

http://www.rai-akhar.com/ar/index.php?option=com_content&task=view&id=844

31. عبد القادر بن عبد العزيز، **الجامع في طلب العلم الشريف**، المجلد الثاني، الجزء الثاني. www.tawhed.ws/dl?i=km5bmqsj

32. عبد القادر بن عبد العزيز، **العمدة في طلب العدة**. على الرابط:

http://www.forsanhaq.com/showthread.php?t=139215

33. عبد المالك رمضاني الجزائري، «**مدارك النظر في السياسة**»:

http://www.sahab.org

34. ماهر الخطيب، **الجماعات الإرهابية في رسالة جديدة**:

http://www.elnashra.com/news/show/799253

35. محمد أبو رمان:

http://altagreer.com/%D8%A7http://www.alalbany.net/albany_serah.php http://www.alalbany.net/misc006.php www.aldaawah.ws

36. محمد أبو رمان، «**الصراع على الهوية السلفية: أين حدود الأنا والآخر؟**»، الرابط: http://altagreer.com/%D8%A7

37. محمد سرور زين العابدين، «**السلفية بين الولاة والغلاة**»، http://209.1.224.15/sa3wah/12zip

38. محمود الحداد، **الفصل العادل في حقيقة الحد الفاصل**، بواسطة عبد الرزاق بن خليفة الشايجي، أضواء على فكر دعاة السلفية الجديدة وقفات مع مؤلف كتاب «**حوار هادىء**» نسخة إلكترونية غير مرقمة على الرابط: -http://www.muslm.org/vb/showthread.php?333163

39. مفاهيم عصبة الأنصار على الرابط: www.alqassem.jeeran.com

40. من شهادة شخصية للشيخ فيصل مولوي. الرابط:

http://www.daawa.net/display/arabic/efuqh/efuqhdetail.aspx?eid=13&etype=2

41. موسى الدويش، «**التوجه السياسي الحركي عند الشيخ محمد ناصر الدين الألباني**»: http://www.alsaha.fares.net

42. موقع ايلاف، 4/ 5/ 2005 (نقلًا عن جريدة الوطن السعودية)

43. موقع إيلاف، في 24/ 6/ 2004

44. موقع شفاف الشرق الأوسط:

www.metransparent.com/text/hazem-el-amin

45. موقع عصبة الأنصار على الإنترنت: www.alqassem.jeeran.com

46. هاني السباعي، ترجمة: أيمن الظواهري على موقع منبر التوحيد والجهاد. www.tawhed.ws/a?a=3i806qpo

47. يوسف العييري، «**حقيقة الحرب الصليبية الجديدة**»، منشور على موقع القاعدون، موقع تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، ط2 سنة 1422؛ «**تساؤلات حول الحرب الصليبية الجديدة**»، منشور على موقع القاعدون، موقع تنظيم القاعدة في جزيرة العرب. وأيضًا منشورة على مواقع عدة منها: الرابط: www.tawhed.ws/dl?i=jo4qx3jj

48. http://all4syria.info/Archive/139149

49. http://ar.wikipedia.org/wiki/%D985%%D8%AD%D98%5%D8%AF_%D8%B3%D8%B1%D988%%D8%B1

50. http://arabic.cnn.com/2010/middle_east/44//saleh.qaeda/index.html

51. http://janoubia.com/201420/07//%D985%%D986-%

%D987%%D988-%

52. http://janoubia.com/201405/08//%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D8%B6-

53. http://laji-net.net/arabic/default.asp?ContentID=13646&menuID=21

54. http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/middle_east_news/newsid_75710007571391/.stm

55. http://shamela.ws/rep.php/book/4873

56. http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=470676&issueno=10760

57. http://www.aljond.com/vb/showthread.php?t=14882

58. http://www.almanar.com.lb/adetails.php?eid=760879

59. http://www.almanar.com.lb/wapadetails.php?eid=987479

60. http://www.al-oglaa.com/?section=subject&SubjectID=21

61. http://www.annahar.com/article/107645-

62. http://www.annahar.com/article/84953-%D985%%

63. http://www.assafir.com/Article.aspx?ArticleId=2694&EditionId=1680&ChannelId=39302

64. http://www.elnashra.com/news/show/494154

65. http://www.elnashra.com/news/show/730447/

66. http://www.elnashra.com/news/show/776072/

67. http://www.ikhwan.net/archive/showthread.php?t=39529

68. http://www.lebanondebate.com/details.aspx?id=193059

69. http://www.march14forces.org/forum/showthread.

php?t=6539

70. http://www.muslm.org/vb/showthread.php?510158

71. http://www.shamikh1.net/vb/showthread.
php?p=1058143214

72. http://www.tawhed.ws/r?i=1&c=1392

73. https://archive.org/details/ozaaloza_gmail_20130913

74. www.suvouv.net

75. www.syriamirror.net

الواقع أن السلفية بتياراتها كلّها لم تهبط علينا من فضاء معرفي مجهول، ولم تقتحم مجتمعاتنا من خارج بنيته الثقافية والاجتماعية، وهي لم تداهمنا بلا سياق تاريخي وسياسي، على الرغم من أن بعض النخب الفكرية والسياسية تعتبرها غزوًا فكريًا أتانا من كوكب غريب، فتتخذ منها مواقف مسبقة تتصل بصور نمطية جرى ويجري تسويقها على نطاق واسع، علمًا أنها جزء أصيل من الموروث الفقهي والعقدي والفكري، لم يكن هامشيًا في أي مرحلة؛ بل كان في المراحل التاريخية كافة تيارًا أساسيًا إلى جانب تيارات أخرى يتحصن بترسانة من الكتب والفتاوى والتنظير العقدي لفقهاء كبار عبر القرون والعصور الإسلامية، وقد ساجل من خلالها الاتجاهات والمذاهب الإسلامية الأخرى وحقق عليها عددًا من الانتصارات سمحت ببقائه واستمراره.

المؤلف
من المقدمة

Salafia and Salafists: Identity and Otherness

A Reading in the Lebanese Experience

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES





بالتعاون مع:

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بناية ماميا – ط5 – خلف الفانتزي وُرلد – بولفار الأسد – ت

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961 25/

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com